PEDRO LAIN ENTRALGO

LOS VALORES MORALES
DEL
NACIONALSINDICALISMO



MADRID
MCMXLI

LOS VALORES MORALES DEL NACIONALSINDICALISMO

PEDRO LAIN ENTRALGO

LOS VALORES MORALES
DEL
NACIONALSINDICALISMO



M A D R I D
M C M X L I

S. Aguirre, imp. - Alvarez de Castro, 40 - Teléf. 30366

INDICE

NOTAS INICIALES

EL germen primero de este pequeño libro fué una conferencia de su autor en el Primer Congreso Nacional de los Sindicatos de la Falange, sobre el tema que figura como título de la portada. El texto ha sido preparado sobre una reproducción taquigráfica y ligeramente ampliado, con miras a una precisión mayor, en ratos sustraídos a otras urgencias cotidianas. Quiero decir con ello que cuantas páginas se lean a continuación tienen un sentido rigurosamente político y atenido a su propósito inicial; la deliberada conservación del epígrafe que las engloba y el estilo muchas veces directo, hablado, de sus expresiones, son prueba patente. Nadie busque aquí, pues, ni una lección —apenas podría yo darla

sobre casi ninguno de los temas incidentalmente abordados, y mucho menos tan a uña de caballo— ni un documento literario, escrito como está todo tan al hilo de lo apresuradamente dicho.

Esta cualificación política de mi actual intención explica también el tono frecuentemente polémico del opúsculo. Tengo por muy seguro que no hay política sin polémica, y cumplo esta creencia con leal sinceridad. Es posible que algunos discrepen de mis puntos de vista, movidos incluso por óptimo deseo. Si tal ocurre, nada me complacería tanto como una sincera respuesta. Me parece que en España faltan muchas veces la crítica y el diálogo, y quisiera contribuir, atacando de frente algunas cuestiones disputadas, no sólo al esclarecimiento de éstas —que ahí está lo más importante—, pero también a que aquéllos volviesen, en la discreta medida que señale quien puede y debe.

He escrito cuanto sigue como falangista y como católico, y con el evidente propósito de servir a la vez una y otra causa. Es posible que algunos católicos discrepen de mi actitud in mente o ex ore. *No me importa, teniendo como tengo seguridad de pisar terreno firme y aun confirmado, al menos en lo sustancial. Más de un maledicente tendrá ahora ocasión de intentar la caza de herejías sobre textos auténticos y firmados, y no a expensas del rumor o de la manifiesta invención. La afición a inventar al ma-*

niqueo, hace años denunciada en España, perdura intacta y hasta acrecida; tal vez por una secretísima versión temperamental hacia el mismo maniqueísmo que alienta en la bronca y polemista entraña ibérica. Por el lado falangista habrá, sin duda, más acuerdo en la aquiescencia, en cuanto creo expresar tácitas "razones del corazón" latentes en el alma de muchos católicos camaradas, y no sólo seglares.

Pero esto, en definitiva, es poco importante, al lado de mi real empeño: servir desde su historia a esta España inmensa e irrenunciable que da precisión y temblor a nuestro ser; ayudarme, ayudándola, a existir alta y dignamente en este mundo nuestro a la vez cautivador y desgarrado.

LOS VALORES MORALES DEL NACIONALSINDICALISMO

I

Camaradas:

SI no hubiese señales más claras e inmediatas de esto que llamamos diariamente nuestra camaradería —y las hay, porque en rigor basta con que unos a otros nos miremos al fondo de los ojos—, las tendríamos, desde luego, en una serie de coincidencias tópicas que de boca en boca se van repitiendo entre todos los que ocupamos esta tribuna. Está en primer lugar la coincidencia del recuerdo. A todos los que sentimos esa camaradería se nos cuaja la sangre en el corazón pensando que desde aquí mismo se alzó la más alta y pura voz de la Revolución española, y en que, por el hecho de estar aquí y ha-

blaros, nos constituímos expresamente en sus herederos y en los continuadores de su mensaje.

Coincidencia hay también en la expresión de tantos conceptos fundamentales de nuestra posición política; lo nacional y lo social, la revolución y el servicio, la dignidad humana, la ambición histórica; y tantos otros, que se van repitiendo aquí, a través de facetas y emociones diversas. Esto, lo digo con el mínimo de retórica, es profundamente consolador.

Está en tercer lugar la coincidencia en el afán y la esperanza. No tenemos puesta la esperanza en una edad dorada, en la cual finjan mansa amistad lobos y corderos —que esto no es posible—, sino en un estado de auténtica comunidad nacional e histórica, capaz de trabar y hacer unos, por virtud de ideas, creencias e impulsos comunes, a estos millones de hombres a la vez sublimes y broncos, abnegados y estraperlistas, que somos los españoles.

Propósito y método.

En consecuencia, mis palabras no van a ser más que la traducción del fondo común de nuestra verdad, a través de mi contextura personal y en torno al tema que os ha anunciado vuestro Delegado Nacional. Firmes en la creencia, dispuesto el ánimo vigilante, ambiciosos en el afán, intransigentes en la decisión, así somos, o así hemos de ser, como

siempre, los que nos llamamos nacionalsindicalistas; cosa nada fácil en esta hora de la coyuntura política española, cuando, como dice la Biblia de los primeros tiempos del planeta, todavía no se han separado las tierras de las aguas, todavía no sabemos expresamente —legalmente— cuál es el amigo y cuál el enemigo; y ya sabéis que los conceptos de amigo y enemigo son los fundamentales en toda distinción política. En esta misma imprecisión, en esta misma indefinición en que nos encontramos, parece que todos somos unos; todavía se dice, como si hoy fuese una denominación común, los *nacionales;* cuando, para nosotros, no se puede ser *nacional* en España sin el adjetivo *sindicalista,* a través del cual adquiere lo nacional concreción, actualidad y real sentido histórico. Esta misma imprecisión exige de nosotros que nos esforcemos con nuestra actitud, con nuestra obra y con nuestra idea por delimitarnos y definirnos; esto es, por constituirnos frente a la realidad histórica española actual como un grupo de hombres que piensan algo específico y que quieren algo específico. Y aquí veis cómo paso ya directamente a lo que ha de ser motivo de mis palabras en esta hora de mi convivencia con vosotros. Porque si hemos de definirnos como hombres que quieren algo específico y quieren de una determinada manera eso que quieren; esto es, como hombres que tienen

como una concreta ambición y un determinado estilo, entonces hemos de precisar la serie de bienes hacia los cuales nos movemos, que necesitamos y con cuya posesión, y sólo con ella, podemos sentirnos históricamente satisfechos. De propio intento he dicho *históricamente*, para no caer en ninguna forma de utopismo seudorreligioso, al modo anarquista o comunista, ni de blandenguería progresista e individual. Nosotros no confundimos jamás la satisfacción histórica con el bienestar, ni la ilusión histórica con los seudomisticismos bakunianos.

Tal es mi empeño y tal mi responsabilidad: delinear lo que queremos y precisar cómo lo queremos; esto es, señalar cuáles sean nuestros valores morales, en tanto nacionalsindicalistas. Si después de esto salís con vuestra mente llena de una caliente claridad —porque la claridad fría no la queremos y el calor turbio tampoco—, entonces habré cumplido el objeto que me proponía. Si no es así, al menos habréis visto a un camarada vuestro en una de las brechas más difíciles y delicadas que actualmente tiene pendientes nuestra Revolución: la definición de nuestros valores morales. Cosa, digo, difícil y delicada, porque en esta España, que no se resigna a dejar de ser capitalista o conservadora, a aquel que con actitud limpiamente falangista trate de situarse en esta brecha, pronto le cae como sambenito una de estas dos palabras: masón o rojo. Lo

cual no es cosa baladí, y precisamente porque en virtud de la vigencia social que lo capitalista y lo conservador tienen todavía entre nosotros, existe la posibilidad de hacer desgraciado al hombre sobre quien falsamente se ciernen aquellos tácticos apelativos. Pero esta es nuestra responsabilidad y esta nuestra tarea; a ella íbamos, vamos e iremos.

Para lo cual me vais a pemitir que utilice el método histórico, varias veces usado aquí, al menos en lo que yo he oído de vuestras reuniones. Todos vosotros sabéis, y muchos lo habéis vivido, que el Nacionalsindicalismo comenzó por expresarse polémicamente, combativamente; es decir, negando determinadas realidades sociales e históricas que, en torno a su tierna y segura verdad germinal, imperaban entonces en el ambiente histórico español. En rigor, toda afirmación humana, y esto por debilidad y tragedia constitutivamente unidas a ser hombre, comienza por negar, porque sólo la afirmación de Dios es absoluta y pura. Así como para afirmarse la realidad de lo que será luego la encina, la bellota comienza por polemizar, por luchar contra la dura realidad de la tierra que la circunda; así también, para que surja en la Historia un determinado cambio en la obra del hombre —por ejemplo, en los albores de cualquier Renacimiento—, es preciso que, antes de que se exprese este Renacimiento en su concreta forma histórica, se enfrente el grupo de

los hombres que le sienten germinalmente dentro de sí, y casi sin saber por qué, con la realidad de su contorno histórico; ya caduca, en fuerza de precisión, como es caduco el rostro del viejo a fuerza de acusarse. Pues bien; de la misma manera, el Nacionalsindicalismo comenzó en 1931 y 1932 polemizando contra el triple orden de realidades históricas que entonces imperaban sobre el haz de nuestra España: la realidad liberal, la realidad marxista y la realidad derechista o contrarrevolucionaria. Contra las tres simultáneamente se alza el Nacionalsindicalismo. ¿En nombre de qué? Muchos no lo hubiesen sabido entonces precisar en forma de sistema, y acaso hoy, al menos acabadamente, tampoco. El contenido del Nacionalsindicalismo era más una intención que una expresión; todavía no estaba delineado con claridad en las conciencias, y mucho menos en la obra histórica. Todavía era un prometedor y caliente germen de acción. Sólo después, cuando empezaron a quebrarse las duras realidades circundantes, en cuanto aquella semilla caliente e indefinida fué echando raíces, esquematizándose en tallo y ramas y ostentando sus primeras hojas, fué también apareciendo el sistema de afirmaciones sustantivas que nuestra postura polémica encerraba en su primaria intención.

Ahora ya no debe extrañarnos que las primeras palabras de José Antonio en el mitin de la Comedia

fuesen negativas. Este profundo valor sintomático tenían sus conocidas iniciales palabras: "Cuando en marzo de 1762, un hombre nefasto, llamado Juan Jacobo Rousseau..." Ni que Ramiro Ledesma, unos años antes, cuando empezó a lanzar la semilla del Movimiento en *La Conquista del Estado,* usase con insistencia la palabra *frente.* Decía, por ejemplo: "Frente a los intelectuales somos imperiales, frente a los liberales somos actuales. ¡Arriba los valores hispanos!" Es decir, que la expresión *frente a* es la fórmula que inicia polémicamente todo movimiento histórico; pero quien se enfrenta con algo en la Historia y aun en la vida cotidiana tiene inmediatamente el deber riguroso de expresar, primero con la palabra y después con la acción —porque ya sabéis que palabra sin acción ulterior es pura retórica, no significa nada—, las razones por las cuales se levantó. En esta hora es ya posible señalar concretamente nuestros objetivos, nuestros resortes morales y nuestro estilo histórico; y eso es lo que voy a intentar hoy —brevemente, porque ni la índole del tema me permitiría a mí, persona ajena a discutir problemas morales, hacerlo con absoluta suficiencia, ni el tiempo disponible dejaría hacer otra cosa.

Quiero, pues, señalar la serie de líneas fundamentales a cuyo término iba a formarse sobre España una postura moral a la vez nueva y antigua,

una nueva actitud en orden al quehacer y al cómo hacer de los hombres españoles; las cuales, ya lo dije, mostraron su figura una vez se rompió aquella realidad circundante, fría y hostil. No es que sean íntegramente nuevos los resortes en virtud de los cuales vayamos a movernos nosotros, como grupo de hombres españoles, porque en la Historia hay muy pocas cosas enteramente nuevas. Parte de ellos los recibimos como herencia de una serie de realidades históricas a cuya zaga venimos y sin las cuales no habríamos podido existir; pero acaso el hecho de actuar en España les dé un sentido original y específicamente valioso. El primero de tales resortes morales es la idea nacional y la moral con ella conexa; las cuales, como luego veremos, surgen en el mundo con emoción violenta a partir de los tiempos llamados modernos, y sobre todo con ocasión de la Revolución Francesa. El segundo es la moral del trabajo. El trabajo ha sido considerado como valor moral en todos los tiempos, y con singular sentido desde el Cristianismo. Pero este valor, pertinente en su raíz a la vida personal, comienza a tomar relieve histórico con la burguesía renacentista y alcanza expresión brutal y terrible, aunque fecundante, a través de los movimientos clasistas del siglo XIX. Estos dos resortes morales, la moral nacional y la moral del trabajo, llegaron a desligarse a lo largo del pasado siglo, y más desde la revolución

soviética de 1917. Pues bien; la primera tarea de los grupos nacionales que suelen llamarse "fascistas" o "totalitarios" es la de religar estas dos ideas y estos dos valores dispersos mediante una ética, la ética revolucionaria. Nosotros, los hombres nacionalsindicalistas, que sentimos vivas en nuestro corazón la moral nacional y la moral del trabajo, unidas entre sí mediante una moral revolucionaria, cumpliríamos de fronteras adentro una obra importante dando expresión política a tales imperativos, pero en realidad no traeríamos nada nuevo al mundo. En rigor, nos limitaríamos a heredar realidades antiguas, creadas por otros movimientos análogos al nuestro. Y aquí está nuestra posible originalidad: el Nacionalsindicalismo, a fuerza de hondura y excelsitud en su modo de ser, enlaza los tres componentes fundamentales heredados a merced de lo que José Antonio llamó, con palabras que hoy repetimos, *los valores eternos;* es decir, dando hondura y excelsitud de eternidad a lo que antes era sólo mera idea histórica, al margen del destino del hombre como hombre. Si los españoles lográsemos de veras realizar la idea nacionalsindicalista, habríamos conseguido enlazar revolucionariamente lo social y lo nacional, convirtiendo en *persona histórica* al *individuo;* pero al mismo tiempo, y en ello estaría nuestra originalidad en lo universal, habríamos lle-

vado a cabo la incorporación de los valores morales eternos, religiosos, al doble orden político y social de nuestro mundo histórico.

La "moral nacional".

¿En qué consiste, en primer término, esto que he llamado antes *moral nacional?* La anécdota ha sido muchas veces repetida por ensayistas de segunda mano, pero nos es singularmente útil para una comprensión profunda del hecho. Cuando Goethe supo que en la batalla de Valmy luchaban los franceses al grito de "*¡Vive la Nation!*", sus ojos, tantas veces penetrantes en la lejanía histórica, descubren el carácter profundamente nuevo y revolucionario del hecho, y exclama estas palabras que hoy nos valen como lúcido augurio: "Creo que comienza hoy una nueva época de la Historia". ¿Quiere decir esto que la palabra *nación* no fué usada hasta entonces por los hombres? En modo alguno. Todos sabéis, por ejemplo que tiene origen latino y que los romanos emplearon en su Imperio el término *natio* y su plural *nationes* para designar grupos humanos gentilicios, constituídos según la estirpe o la sangre, pero no políticamente calificados: la nación de los túrdulos, la de los vacceos, etc., eran sólo agrupaciones de hombres diferentes de los demás por su sangre, por sus costumbres o por el modo de su ape-

go a la tierra nativa; esto es, por cualidades puramente naturales, no históricas. Este mismo concepto natural de la nación persiste sin grave mudanza hasta el siglo XVIII. En la Edad Media adquiere la nación un cariz más administrativo: constitución de diócesis, inscripción *per nationes* de los estudiantes en las Universidades; pero el sistema de ideas y de formas políticas vigente —el Imperio cristiano, los Príncipes sometidos al Emperador, etc.— no permitía salir decisivamente de aquel primitivo entendimiento etnográfico de la nación. Las cosas siguen así hasta que tales grupos humanos, hasta entonces puramente naturales o, cuando más, cuadrículas administrativas, empiezan a participar en la historia; de modo tenue primero, pero con toda violencia y decisión más tarde. El proceso acontece entre los siglos XVI y XVIII; entonces dirigen la historia las monarquías reinantes, y las estirpes dinásticas son titulares de la empresa histórica. Existe una evidente moral histórica, en virtud de la cual sirve el hombre a la tarea colectiva; pero ella no es todavía la que ahora llamamos moral nacional, sino la moral de la "razón de Estado". Todos recordaréis que en *Los tres mosqueteros* —pongo por ejemplo archiconocido— las palabras que movían e intimidaban a cualquier hombre eran: "Orden del Rey". La obligación cuasi religiosa con que tal invocación era recibida mostra-

ba con toda claridad la existencia de una moral histórica por debajo de aquella razón de Estado.

Pero el hombre va creciendo en exigencia individual por virtud del germen poderoso y magnífico, peligroso si queréis, pero absolutamente irrenunciable, del Renacimiento. Crecen el ansia humana de dignidad terrena y la voluntad de participar en la determinación del propio camino histórico y en la configuración de la común empresa. Cada hombre aspira a que de "su historia" no se le escape nada. El resultado final es el conjunto de episodios a la vez brutales y encantadores, terribles y prometedores, que forman lo que llamamos Revolución Francesa. La Revolución Francesa, en lo que a su sentido histórico toca, significa en buena parte la penetración de lo nacional en el mundo de la historia. A partir de entonces, lo nacional no va a ser un mero término étnico o administrativo, sino un permanente motivo político o histórico: honor "nacional", espíritu "nacional", política "nacional", etc. Va a cambiar también en su modo el sentimiento de obligación de cada hombre frente a la empresa histórica común. El conjunto de todos estos "ciudadanos" autodeterminantes es la "nación"; lo nativo ha pasado a ser histórico. Poco importa que dentro de la teoría científica sea la nación un organismo vivo, como sucede en Herder, o un titular del espíritu en su evolución dialéctica,

como un Hegel, o "un plebiscito de todos los días", como en Renan. Lo que importa ahora es la emoción profunda que, por debajo de ellas, hermana a todas estas acepciones: el hecho de que el hombre quiera, reclame y se sienta con derecho a ser partícipe activo de la Historia. No quiere limitarse a ser el mero labrador que ara sus tierras, paga sus tributos y empuña las armas en guerras decididas por el Rey absoluto y su camarilla, como viene sucediendo hasta fines del XVIII; exige codeterminar en algún modo la obra histórica común, y llama "nacional" a esa obra, en tanto es realizada por la cooperación de todos los hombres que en ella toman parte. El siglo XIX es la historia del ejercicio de este derecho en los países "nacionalmente" fuertes —Francia, Inglaterra y más tarde Alemania e Italia— y la de su triste simulación de los débiles, como España. El hecho de que otros intereses —el dinero, las armas, las dinastías supervivientes, etc.— y una inexcrutable *ultima ratio* providencial se cruzasen en la intención del ciudadano ingenuo, no quita la verdad profunda e inexorable del proceso expuesto.

En resumen: la *nación* ha llegado a ser entidad histórica. Las guerras del siglo XIX y las actuales buscan su justificación histórica en ser "nacionales", y el Ejército operante viene a ser "la nación en armas". Con ello, la obligación, "por razón de

Estado", se ha convertido en deber "nacional". En nombre de la nación se pide y aun se exige a los hombres —como *deber* estricto— hasta la vida. En tiempo de Calderón, dar la vida por el Rey era de *bien nacido;* en el XIX, darla por la Nación va a ser cosa de simple *nacido.* Que unos se presten con más y otros con menos entusiasmo a la exigencia no altera el fenómeno radical: a todo hombre va a obligar una serie de deberes dimanantes de su pertenencia a una comunidad nacional: servicio militar, obligaciones fiscales, etc. Tampoco importa, desde mi actual punto de vista, que más tarde la participación "nacional" de los hombres en la tarea histórica haya de ser a través del *partido único* y de la entusiasmada obediencia a un Caudillo. La línea del *pathos* nacional es continua desde el siglo XIX al XX, sin mengua de existir tantas cosas nuevas.

Ramiro Ledesma encontró una expresión que acuña como una categoría ética este fenómeno histórico: *la moral nacional.* Naturalmente, aquí se plantea un problema hondo y curioso que Ledesma tocó de pasada y luego intentaremos profundizar. ¿Es que con la moral llamada nacional ha surgido en la Historia un tipo de obligaciones humanas que nada tienen que ver con los deberes anteriormente vividos como tales? ¿Hay una provincia moral absolutamente desligada de la moral religiosa? La cuestión es realmente grave y, en verdad, no nueva:

existe desde que se nos dijo el deber de dar a Dios lo de Dios y al César lo del César. Aquí surgen dos inmediatas y contrarias actitudes, que de hecho se han dado en la Historia. Una postula la total subsunción de los deberes históricos —de la *moral nacional,* en nuestro caso— en los deberes religiosos. En tal caso, la dirección de la política corresponde, en última instancia, a la jerarquía religiosa. Actitud güelfa, ultramontanismo, integrismo, populismo —tipos: la política de Dom Sturzo y la de Brünning— son nombres diversos de tal vertiente a lo largo de la Historia. Otra proclama que la moral nacional y los actos "nacionalmente" cumplidos son capaces por sí de justificar a los hombres: el Panteón de París, convertido de templo religioso en templo "nacional" —"*Aux grands hommes, la Patrie reconnaisante*", reza su frontispicio votivo—, es la expresión en piedra de tal actitud ante los deberes del hombre. El Nacionalsindicalismo debe moverse imperativamente entre una y otra rompiente, que son su Escila y su Caribdis. Cómo pueda hacer esta arriesgada navegación lo veremos luego. Por ahora, baste afirmar dos hechos incontrovertibles: la historia del mundo ulterior a la Revolución Francesa despierta en los hombres la conciencia de unos deberes morales históricos, nacionalmente calificados, que se les revelan en algún modo independientes de las obligaciones es-

trictamente religiosas; como consecuencia, muchos han sufrido desde entonces ese íntimo y doloroso desgarro entre las obligaciones religiosas que les impone su fe y las históricas que les prescribe su nación, cuando la moral nacional y la religiosa se han hecho hostiles entre sí. En cualquier caso, nadie puede dudar de la existencia de esta *moral nacional.* ¿Cómo explicar, por ejemplo, el sentimiento de obligación ante el pago de un impuesto o tributo cuando —como con algunos de aquéllos ocurre— un moralista no hace ilícito su incumplimiento? ¿Cómo la diferencia entre nosotros, católicos nacionalsindicalistas, y los llamados católicos —que acaso lo sigan siendo en sus fueros interno y externo— de "la tercera España" o del seudonacionalismo vasco? ¿Cómo la estimación igualmente laudable del común heroísmo, cuando —por ejemplo— un católico francés y otro alemán luchen entre sí heroicamente? ¿Cómo la condenación de los católicos que ahora o en cualquier momento hiciesen evadir sus capitales a potencia extranjera? ¿Cómo el "Todo por la Patria" de nuestros cuarteles? Otra cosa sería afirmar que para nosotros, los españoles nacionalsindicalistas, deban ser indiferentes entre sí la moral nacional y la moral religiosa. Pero del enlace de entrambas, como acabo de decir, trataré luego.

La "moral del trabajo".

Pero no es esto sólo lo que heredamos del mundo viejo. Heredamos también otro resorte moral: *la moral del trabajo*. Ya os he dicho antes que la nueva actitud del hombre ante el trabajo, por cuya actitud se hace éste entidad histórica y política, aparece tenuemente, más o menos, al terminar el siglo XIV y comienzos del XV, y estalla en forma ya visible a lo largo del XVI, es decir, en el Pre-renacimiento y en el Renacimiento. Penetra entonces profundamente en el hombre una conciencia individual —que en parte perdura en nosotros y contra la cual, al mismo tiempo, vamos— quebrantadora de la comunidad vital de la Edad Media. Se crea un estilo individual en la vida, y el trabajo de cada uno se mira como una técnica de salvación. Va apareciendo la burguesía como aristocracia del trabajo, y pronto querrá el burgués rivalizar con el noble en influencia histórica. Esta emoción del trabajo individual trasciende de lo terreno a lo religioso. El hombre va a creer que en virtud de su obra interior puede salvarse: ésta es la raíz última de la Reforma, y así el libre examen aparece como una aplicación técnica del trabajo individual en orden a la salvación eterna. La Reforma viene a ser, en consecuencia, la extensión hacia lo teológico de una actitud humana que en el Renacimiento es

todavía sólo histórica. Lo que no pasaba de ser una situación histórica distinta de la medieval frente a la común verdad cristiana se transforma en un modo teológicamente diverso de entenderla. La mudanza de tejas abajo se instala en la nave del templo.

Este germen, naturalmente, no queda ahí. Va progresando, ascendiendo, tomando figuras diversas, aunque mantenga su primitivo carácter. Una alteración fundamental del cuadro social va a surgir en el siglo XIX, como consecuencia de haber triunfado en el mundo la Revolución francesa. Antes vimos el lado nacional de ésta. Según otra de sus facetas, la Revolución Francesa representa el triunfo violento de la burguesía. Quien realmente asciende al primer plano histórico no es el *sans-culotte,* sino el burgués. Pero el triunfo de la burguesía, inevitable ya en el albor del XIX y necesario para toda la Historia posterior —incluídos el comunismo y el "fascismo"— va a traer a concreción histórica la última consecuencia del ímpetu individualista que la sustenta en los senos del hombre. En cuanto el burgués asciende al poder social y político, y al mismo tiempo que crea la industria y la técnica modernas en un maravilloso despliegue de la posibilidad humana, se olvida de que es "nacional" y de que ha triunfado como "trabajador". La conjunción de estas dos deserciones se llama *capita-*

lismo. La sociedad anónima y el "trust" son la negación sucesiva del interés nacional en aras del lucro privado, al menos en los países política y económicamente pobres (1); y el Consejo de Administración, la negación del trabajo como valor moral estimable, en cuanto con él se admite un lucro impersonal y sin participación real en el ciclo económico. En este mismo lugar, lo recuerdo otra vez con emoción profunda, la voz de José Antonio trazó clara y definitivamente, para nosotros y para España, la línea de este tránsito desde el liberalismo en su forma inicial, que él llamaba "simpática y atractiva", el heroico y entusiasmado liberalismo que subsiguió inmediatamente a la Revolución Francesa, al liberalismo capitalista, del cual han desaparecido las notas de entusiasmo y generosidad que al comienzo le animaron, como habréis podido leer veinte veces. Pero precisamente porque ha surgido el capitalismo, la moral del trabajo —hablo siempre de ella en tanto magnitud histórica— pasó a otras manos, a las manos de los que realmente y con el mínimo fruto trabajaban.

El trabajo lo ostenta ya como bandera exclusiva

---

(1) Cuando el país fué política y económicamente fuerte, el auge capitalista sirvió durante no escaso tiempo a la causa nacional: Krupp, Siemens y la Compañía de las Indias Orientales son nombres bien demostrativos.

otro grupo humano, las masas proletarias. Las masas proletarias sienten como cosa propia, y hasta el límite extremo —hasta lo seudorreligioso— aquella emoción del trabajo que anteriormente había surgido; en su nombre quieren interpretar la historia entera y bajo su nombre actúan ya en la Historia Universal. En fin de cuentas, lo que hace el marxismo es decir a sus secuaces: "Hay dos clases de hombres; los que trabajan y los que se lucran del trabajo ajeno. Como en la Historia sólo es realmente valioso el trabajo económicamente operante, y de él somos nosotros los exclusivos titulares, nuestra Revolución —la dictadura del proletariado— representa la suma posibilidad histórica, su episodio terminal. Después de ella, tendremos (voy a emplear una palabra que el marxismo no ha usado, pero absolutamente adecuada a la intención metahistórica del *estado terminal* marxista ulterior a la dictadura del proletariado), tendremos *el paraíso*". Observad cómo una idea religiosa o seudorreligiosa penetra siempre por debajo de las concepciones políticas. El marxismo y el anarquismo postulan como mito capaz de encantar a sus hombres —sinceramente en unos casos, capciosamente en otros— un estado final de perfectas libertad, justicia e igualdad entre los nacidos; o, hablando con lenguaje religioso, un Reino de Dios de tejas abajo. El *proletariado* viene a ser a esta seudorreligión lo que el *pueblo fiel* a la Reli-

gión auténtica, la hoz y el martillo emblemas por los que se muere, la estatua del obrero musculoso casi un icono venerable —recuérdese el fronstispicio del pabellón de la URSS en la Exposición de París— y Stajanov un arquetipo, casi un "santo".

Lo sucedido, a la postre, es que, para el marxismo, el trabajo económico se ha convertido en fuente de salvación religiosa o seudorreligiosa. "Fe con obras" ha pedido siempre para la justificación la sana doctrina católica. Al marxista se le pide también fe en un determinado esquema de la Historia, dentro del cual la "obra" salvadora es el "trabajo" capaz de rendir económicamente. Hay, pues, en el marxismo una visión limitada y deforme de lo que el trabajo sea, pero no absolutamente errónea: en ella alienta, lejano, casi irreconocible, el "Ganarás el pan..." de la maldición bíblica, en la cual halla el hombre a la vez dolor y orgullo. No en vano es el marxismo hijo aberrante de la cultura europea y, como tal, inexplicable sin un íntimo germen cristiano.

Después de los movimientos clasistas del XIX —no sólo el marxismo, mas también el sindicalismo anarquista—, ocurre lo que siempre en la Historia, tras cualquiera de sus seísmos políticos y sociales: se podrá combatirlos a muerte, pero en la técnica de su vencimiento habrá que contar con algo que ellos han traído a la arena histórica. En este caso,

la masa entusiasta como instrumento de poder y la moral del trabajo. Cuando José Antonio dice el 29 de octubre: "En una comunidad tal como la que nosotros apetecemos... no debe haber convidados ni zánganos", no hace otra cosa sino arrebatar hacia un campo nacional la bandera del trabajo que detentaba en monopolio el sindicalismo clasista, y otro tanto existe bajo la permanente apelación a las masas que vemos en la obra de Ramiro Ledesma, o cuando nuestros puntos iniciales hablan, con aparente redundancia, de un Ejército nacional y "popular". Lo cual no obsta para que nuestra idea de la masa sea distinta de la marxista —en cuanto la admitimos sólo nacional y jerárquicamente disciplinada—, ni para que nuestro entendimiento del trabajo no sea el meramente económico. El trabajo, en nuestra doctrina, es obra de la total personalidad humana; y así, es "trabajo" desde la construcción del motor de explosión hasta la activa caridad (1) o aquel "magisterio de costumbres y refinamientos" que José Antonio atribuía con sabia cautela —mídase la cuantía de la expresión, tan distinta del número de los que hoy viven a costas ajenas— solamente a "algunos". Nosotros, nacional y proletariamente instalados en la Historia, no pode-

(1) Me refiero al concepto auténticamente cristiano de la caridad, no al modo burgués de entenderla que hoy prevalece en la mente de casi todos.

mos admitir, ni siquiera como motivo de polémica, aquel tema —"si es lícito o no al católico vivir sin trabajar"— que hace unos lustros ocupaba, con no pocos votos afirmativos, a deteminados círculos católicos españoles. Una prueba más de cómo había penetrado en la sociedad moderna la corrupción del espíritu burgués antes apuntada.

LA "MORAL REVOLUCIONARIA".

Decir que estos dos imperativos históricos, la moral nacional y la del trabajo, andaban cada vez más divorciados desde 1848, es casi descubrir el Mediterráneo. Las masas proletarias fueron desviándose de toda idea nacional y de toda religiosidad, entendida ésta en su recto y habitual sentido. Las gentes vulgares suelen hablar de predicaciones nefastas, corruptoras del buen obrero, y de otras burdas candideces por el estilo. En rigor, el proletario de 1890 o de 1930 apenas tenía posibilidad histórica —dejo a salvo el heroísmo o un especial auxilio de la gracia— para ser patriota o religioso. Apenas podía ser patriota, en cuanto el Estado liberal-capitalista, titular histórico de la Patria, escasamente se ocupaba de la miseria innumerable del arrabal ni de encantar mítica y creyentemente a la inmensa grey proletaria; y así, el patriotismo quedó como pieza retórica a merced de las minorías conservado-

ras. Apenas podía, por otro lado, ser religioso, en cuanto grandísima parte de los que confesaban a Dios habían olvidado, penetrados por el espíritu burgués-capitalista (cuyo origen calvinista ha demostrado Max Weber), lo que en verdad sea la idea cristiana de la propiedad y del hombre. La predicación nefasta no era causa de la rebeldía proletaria contra lo nacional y lo religioso, sino, por el contrario, justamente efecto de la coyuntura social indicada. En cuanto a la desnacionalización del ímpetu creador burgués y su tránsito al capitalismo anónimo, apenas si es necesaria mención.

La primera tarea del Nacionalsindicalismo, como la de todos los movimientos llamados "totalitarios" o "fascistas", fué la de enlazar esos dos ingredientes sueltos, lo nacional y lo social, la Patria y el Trabajo, a merced de un resorte mágico, capaz de encantar los corazones dormidos o aberrantes: *el mito de la revolución.* Desde 1789 corre esta palabra alucinante sobre el planeta, sacudiendo la sangre en las venas de los hombres, por el entusiasmo o por el sobresalto. En 1848 pasa la propiedad del vocablo de manos liberal-burguesas (¿recordáis los párrafos engolados y vibrantes de Víctor Hugo, estableciendo la diferencia entre la noble revolución y el despreciable motín?) a puños proletarios; y con Mussolini, en una tercera etapa, dentro de la cual comenzamos a vivir, a brazos nacional-proletarios.

La revolución y la actitud moral con ella conexa van a ser el bálsamo capaz de soldar aquellos dos partidos miembros morales del mundo moderno.

Nadie piense que la adopción del término, a la vez encantador y polémico, de la Revolución nacional-proletaria (fascismo, nacionalsocialismo y nacionalsindicalismo) (1), fuese en los fundadores obra de "táctica" reflexiva y cauta, sino consecuencia inmediata de vivir profunda y entrañadamente la historia de nuestro tiempo. Quien así la viva sabe espontáneamente que sólo invocando una revolución y adoptando "de veras" una actitud revolucionaria pude hacerse hoy historia creadora. La contrarrevolución es cosa de minorías nostálgicas, sin real ímpetu creador; las cuales, si por azar llegan al mando —Polonia de Pilsudsky, Rumanía de Antonescu— convierten al país en un remanso inoperante y, a la postre, arrollado. Y el liberalismo democrático —Inglaterra—, mera actitud defensiva, sólo capaz de mimetismo histórico (el "orden nuevo" de Churchill o la "revolución nacional" de Pétain).

¿Por qué? Dos razones hay, a mi juicio: una

---

(1) Como observó con vista zahorí Ramiro Ledesma, el comunismo soviético va convirtiéndose cada vez más en un nacional-comunismo. Stalin está haciendo el viraje de la revolución mundial proletaria, de Lenin, a la revolución nacional rusa. La utopía se va concretando en historia.

afecta al orden formal; otra atañe al contenido mismo de la actitud revolucionaria. Lo formal, con no ser decisivo, es sobremanera importante. Cada época de la Historia tiene sus palabras de ensalmo, sus específicos conjuros; sólo ellos son entonces capaces de abrir el corazón de los hombres y moverles a entusiasmo. En nuestro tiempo, "todavía" tiene esta virtud el término *revolución:* hasta en los más timoratos se oye pedirla, con aire entre ilusionado y cohibido. Una política que no hable de revolución —o, lo que es peor, que no la haga hablando de ella— está condenada a la ineficacia o a la catástrofe; y rondar con distingos escolásticos en torno a este hecho vivo y flagrante, equivale a cantar coplas de Calaínos o a ignorar política e intelectualmente la Historia (1). Sin embargo, la acción mítica de la revolución como consigna no se agota en esta ocasional virtud musical y órfica suya. El contenido mismo de lo que una actitud revolucionaria sea (y sin contar con los motivos justos e incitadores que "cada" revolución concreta pueda aportar como verdadero contenido suyo), tiene en sí varios ingredientes que por su naturaleza misma arrastran al hombre de estos tiempos, y tal vez de todos. En-

---

(1) La existencia de revoluciones puede y a veces debe justificarse, frente a lo que los contrarrevolucionarios piensan, en una comprensión cristiana de la Historia; lo cual no excluye una actitud duramente adversa frente a «ciertas» revoluciones.

tre los más esenciales me parece poder aislar el mesianismo de grupo, la brevedad en el plazo de la acción y la violencia.

Desde un punto de vista social, el revolucionario se caracteriza por pertenecer a un grupo. No se es revolucionario difusa o dispersamente, como se es o se puede ser amante de la Naturaleza o admirador del Greco. Pues bien; los grupos revolucionarios se caracterizan por poseer —empleo deliberadamente una felicísima expresión de Ramiro Ledesma— una conciencia mesiánica de su actitud: ese grupo, y sólo él, y nadie fuera de él, es capaz de realizar la obra histórica hacia la que se mueve. No es que haya hombres nativa o constitutivamente incapacitados para ello; mas sólo adquirirán eficacia histórica "convirtiéndose" radicalmente al grupo seminal y eficiente, transformándose en otros hombres. Piense cualquier falangista auténtico si no es en verdad "otro hombre" distinto del que era antes de su falangización. Por otro lado, no es que este mesianismo histórico tenga o haya de tener propósitos redentores seudorreligiosos, como la revolución liberal-progresista o la marxista; la revolución nacional-proletaria se señala por tener un concretísimo *hic* geográfico y un determinadísimo *nunc* temporal, sin merma de su autenticidad revolucionaria en lo histórico-social. Esta sentida "distinción" que supone la pertenencia a un grupo seña-

lado y autoexigente —aquí la "distinción" adquiere calidades elementales, a fuerza de ser auténtica— constituye uno de los más importantes resortes auxiliares de la actitud moral que antes llamé revolucionaria. El grupo amplio a que pertenecen los revolucionarios nacionales españoles es lo que José Antonio llamaba "nuestra generación": véase lo que entendía con estas palabras en su discurso del Cine Madrid. El grupo reducido lo formarán, en torno al Caudillo, los hombres que sepan incorporar una creadora y pura actitud nacionalsindicalista —nacional-proletaria— al hecho de nuestra victoria militar y a la empresa inmediata de España. Tal vez este grupo reducido tenga, por ahora, más porvenir que actualidad.

Otro elemento constitutivo de la actitud revolucionaria es la brevedad en el plazo de la acción. Decía Onésimo Redondo: "La juventud nacional... quiere conquistar a España totalmente... ¿Y cómo conseguir un triunfo de esta alcurnia? No preguntemos por el fin, que le sabemos, sino por el camino. Queremos una trayectoria corta y recta, que quepa, a ser posible holgadamente, en una década". Esta exigencia del revolucionario, este querer tener a la mano el fruto de su acción histórica, es algo que distingue su actitud de otras humanas. La oración o el sacrificio religiosos, aunque vayan aplicados en orden al acontecer terreno, son actos cum-

plidos sin determinada exigencia temporal: el que reza por la salud de un enfermo incurable no deja de hacerlo aun teniendo certeza física de su incurabilidad. La acción intelectual o artística tampoco pide plazo concreto al éxito: Mendel, por ejemplo, cultiva sus guisantes sin que el medio científico recoja las leyes genéticas por él descubiertas, porque el término de tal acción es esa ley y no su vigencia social. En cambio, el acto histórico-político, y más aún si tiene intención revolucionaria, exige una cierta seguridad previa —o, al menos, una creencia— respecto a la realidad y al alcance de la obra final. El revolucionario no puede partirse para la guerra de los cien años; y ahí, en esa creída seguridad del triunfo, en esa impaciencia —que no excluye, naturalmente, el realismo, ni la previsión más minuciosa: caso de Napoleón, caso de Hítler— asienta otro de los motivos morales de la postura revolucionaria. El hombre que hace una revolución "necesita" botín triunfal al término de su carrera.

La brevedad en el plazo de la acción lleva consigo el tercero de los componentes antes señalados en la actitud revolucionaria: la violencia. No podría darse término rápido a una obra histórica sin vulnerar violentamente las resistencias que se oponen a ella. Esta avidez de acción violenta asienta en los más escondidos entresijos de la instintividad hu-

mana: el instinto que Freud llamaba de agresión, por ejemplo. El problema está en aunar este regusto hondo y vital propio de la acción violenta con la norma y con la justicia. Esto supuesto, la violencia justa y normativa tiene para el hombre que la ejecuta el valor de una purificación, es casi una "catarsis", en el sentido helénico de la palabra; y el equivalente sobrenatural y modelo último de la violencia justa será siempre la violenta acción de Cristo contra los mercaderes del templo: "Derribó las mesas de los cambistas", dice de una vez para siempre San Marcos. Hay ocasiones —parodias aberrantes de esta violencia justificada y aun santificada— en que la pura violencia, sin contar con su motivo justificador, se le aparece al hombre como una especie de medio salvador, una *vox Dei:* acaso sea éste el último sentido del *fortiter* de Lutero. Desde luego, en Sorel aparece la violencia como algo valioso en sí, con virtualidad histórica anterior a su concreción bajo especies de lucha de clases. "Hoy —escribe Sorel— ya no vacilo en creer que el socialismo sólo puede subsistir mediante la apología de la violencia, y que en las huelgas es donde afirma su existencia el proletariado. No me allano a compararlas con la ruptura efímera de las relaciones comerciales entre un tendero y un proveedor de ciruelas a causa de desacuerdo en los precios." El nacionalsindicalista, sin caer en derivaciones seu-

dorreligiosas, sabe bien el valor cristiano de la violencia justa, y exige una acción violenta al servicio de la justicia social y de la justicia nacional. Y, en más alto término, de la justicia cristiana.

Estos tres elementos, unidos al diverso y más específico contenido de cada acción revolucionaria —revolución burguesa de 1789, proletarias de 1848 y 1917, revoluciones nacional-proletarias del tiempo presente— determinan el temple revolucionario; el cual se caracteriza, ante todo, por la entrega activa e inexorable, violenta y creadora, a la empresa histórica que fué capaz de suscitarle y mantenerle. Ser revolucionario supone tener una precisa y distinta actitud moral, poseer lo que llamé "moral revolucionaria". No es labor de este momento señalar lo que sea una revolución en la Historia; o, mejor, las notas que haya de presentar el fenómeno histórico para que pueda considerársele una revolución. Ahora me importaba, ante todo, el trasunto moral del hecho revolucionario dentro del hombre que en él toma voluntaria parte. Comparada esta actitud moral con lo que antes llamé "moral nacional", se hace patente una clara diferencia. El deber sentido por virtud de esta última supone una respuesta —más o menos resuelta y alegremente aceptada— a una exigencia externa: servicio militar, impuestos, privaciones ocasionales, etc. La actitud moral del revolucionario auténtico le lleva a crearse activa-

mente nuevos deberes, y a crearlos a los demás a merced de una nueva ordenación político-social. El revolucionario es una voluntad legislativa a la más alta presión.

En rigor, la integración de lo nacional y lo social por obra de una actitud histórica revolucionaria —violenta y creadora— fué en España obra de las J. O. N. S., al menos en lo que atañe a la intención y a la doctrina. Todas las consignas jonsistas —y sobre todas: "Por la Patria, el Pan y la Justicia"— están transidas por este ímpetu. Las JONS son la primera tentativa seria, desde hace no pocos lustros, por situar a España a tono con la Historia; y, consecuentemente, las JONS acentúan hasta el límite ortodoxo, sin transgredirlo, una idea del hombre como ser portador de valores históricos. Léase a Ramiro Ledesma: "Hay una moral del español, que no obliga ni sirve a quien no lo sea... Precisamente, es el servicio a una moral así, y la aceptación de ella, lo que nutre la existencia histórica de las grandes patrias... ¿La moral católica? No se trata de eso, camaradas, pues nos estamos refiriendo a una moral de conservación y de engrandecimiento de lo español, y no simplemente de lo humano." Pero ¿es que el español, actuando como español, no actúa también, al mismo tiempo, como mero hombre? Es cierto que el hombre europeo sólo puede hoy actuar, quiera o no, a través de una insoslayable cualifica-

ción histórica y nacional —española, o francesa, o alemana—, y de ahí la necesidad de ese motor histórico que llamamos moral nacional. Sin embargo, sigue siendo hombre, mero hombre, y esto nos plantea un grave problema: el de enlazar armónicamente los valores morales del hombre como hombre —la moral cristiana— y los valores morales históricos. Esto es lo que intenta conseguir José Antonio, y ahí está algo de su originalidad política como Jefe Nacional de Falange Española de las JONS. Pero esto requiere comenzar otra vez el cuento (1).

---

(1) La concisión en que me muevo me impide tratar aquí de la actitud militante –la milicia– como forma específica y cualificadora del temple moral nacional-revolucionario del Nacionalsindicalismo.

II

José Antonio.

INSISTIA Gonzalo Torrente, prologando a su excelente antología de José Antonio, en rectificar un grueso error en la interpretación de José Antonio. Unos le llaman, en efecto, poeta; otros, profeta; quiénes se quedan con su gesto final de héroe clásico. Sin embargo, sería pararse en la corteza de lo que el hombre José Antonio fué, sin considerarle a la luz de su escondida y a veces desconocida llama vocacional; sin comprenderle como político. La corta vida pública de José Antonio, hasta su muerte, es el proceso inacabado de un despertar vocacional, la lucha dramática entre una afición y una vocación, con el triunfo terminante, a la vez glorioso y funeral, de esta última.

En mi entender, tres etapas pueden distinguirse en la vida de José Antonio. En la primera es el muchacho aficionado a la buena lectura, al buen diálogo y a una cierta gallardía elegante en la vida privada. Es, por ejemplo, el José Antonio que asiste al homenaje a los autores de "La Lola se va a los puertos" y el que redacta su manifiesto electoral

de 1931, en el cual hay patente una a modo de excusa pública por el hecho de haberle escrito. Para la gente es entonces "el hijo del Dictador", y él lo era, en verdad, y lo fué siendo hasta su muerte, al menos en la fidelidad a la sangre y a la filial memoria; pero en su alma, siquiera por la esquina de la inteligencia, se había roto ya con fisura generacional la pura vinculación a la hazaña paterna. La segunda etapa la constituye, fugacísimamente, el José Antonio de las cartas a Juan Ignacio Luca de Tena y Jefe de Falange Española. Ya es "jefe fascista", pero de un fascismo aristocrático, más preocupado por el estilo que por los temas de la empresa revolucionaria y por su táctica diaria, demagógica e irrevocable. Todavía se defiende el hombre contra su trágica y abrumadora vocación; las cartas a Julián Pemartín son testimonio de ello. Para el público político español ha pasado a ser "José Antonio Primo de Rivera" o el "Marqués de Estella". Un biógrafo auténtico encontraría un tema apasionante buceando en el alma del José Antonio de aquellos días, cuando el político José Antonio va venciendo, a costa de íntimas desgarraduras, al aristócrata, al intelectual y al mozo de gallardo ímpetu vital. El triunfo de la vocación acontece en su tercera y postrer investidura: la Jefatura Nacional de Falange Española de las JONS. Los que le conocieron podrán aducir directos, múltiples y vivos

testimonios de este tránsito suyo. Para los que no le conocimos y hemos de atenernos a la memoria forme y maravillosa de la letra impresa, es el José Antonio de los discursos en el Cine Madrid y de *Arriba*. Aquí estamos ya ante el caudillo revolucionario, capaz de aunar la devoción por la forma y el estilo con las urgencias demagógicas (1) del político que necesita un mando basado, a la vez que en la justicia histórica y en la "eterna metafísica de España", también sobre la adhesión unánime y fervorosa de una ancha masa popular. Ya no es "el hijo del Dictador" ni "José Antonio Primo de Rivera"; ha pasado a ser ya, sencillamente y para siempre, "José Antonio". A este José Antonio a la vez demagogo y aristócrata, estilista y revolucionario, es al que miraban aquellas masas humanas —tristes y curiosas, como con nostalgia de futuro— empinadas en los altos de la Ciudad Universitaria, cuando el traslado de sus restos.

¿Qué elementos incorpora este José Antonio político a la empresa de la revolución nacional, del Nacionalsindicalismo, ya proclamada por las JONS? A mi juicio, tres. Uno, el más importante, su presencia personal, su mando: frente a este hecho patente, el más decisivo siempre en el orden del acon-

---

(1) La gente ha olvidado que «demagogia», etimológicamente, significa «conducción del pueblo».

tecer histórico, había de ser inútil que cualquier jonsista disidente y nostálgico hiciese cuestión de la prioridad. José Antonio era ya, y había de ser hasta su muerte, el jefe natural del movimiento revolucionario nacional español, y a través de él cobraban nueva vida las viejas consignas de las JONS precursoras. La segunda aportación fué la de un estilo en la expresión política. La tercera la constituyen dos fecundas ideas políticas, que su muerte dejó sin elaborar en la teoría y sin realización propia en la vida nacional: la visión del hombre como "portador de valores eternos", no sólo desde un punto de mira religioso o filosófico, sino —y aquí está su originalidad en el tiempo nuevo— desde una intención política; y la consideración de la nación como una "unidad de destino en lo universal" y de España como una entidad, a la vez que histórica, metafísica.

El hombre de mando murió para la obra política con su cuerpo. El estilo ha quedado como ejemplo e incitación; pero como el estilo va indisolublemente ligado a la vida personal que le crea, está de antemano descontado su quebranto. Quedan las ideas políticas, todavía vigentes, como todas las que constituían los supuestos polémicos y sustanciales de Falange Española de las JONS. Quedan para el estudio teórico, si a ello nos resignamos, o como motivo de acción histórica, si a ello, como es elemental

deber nuestro, nos atrevemos. El enlace revolucionario de lo nacional y lo social, como idea y consigna políticas, lo había recibido José Antonio de las JONS; la tesis de la nación como unidad de destinos en lo universal, con las dos cuestiones que inmediatamente plantea —una, política: encontrar la empresa nacional y universal de la nación española en este tiempo nuevo; otra, elaborar teóricamente el arduo problema que la enunciación de José Antonio suscita—, no es motivo de la actual reflexión. Queda para ella el entendimiento "político" del hombre como portador de valores eternos.

Los "valores eternos".

José Antonio quiere hacer su revolución nacional con hombres, no con instrumentos. Decía ya en los Puntos Iniciales de la fugaz Falange Española: "Falange Española considera al hombre como conjunto de un cuerpo y un alma; es decir, como capaz de un destino eterno, como portador de valores eternos. Así, pues, el máximo respeto se tributa a la dignidad humana, a la inteligencia del hombre y a su libertad". Análogas expresiones figuran en su discurso del 29 de octubre y habían de figurar en los Puntos Iniciales de F. E. de las JONS. En otra parte dice: "Hemos de comenzar por el hombre... como españoles y como cristianos". Evidentemente,

lo que hay de eterno en un hombre es aquello en cuya virtud puede ser ese hombre religioso. Con lo cual, desde mi actual punto de vista, viene planteado el problema del engarce entre lo que llamamos "moral nacional" y la actitud moral religiosa del hombre como mero hombre.

Una cuestión parece presentarse de antemano: ¿cómo hubiese resuelto José Antonio este problema? Porque José Antonio, cuya vida de político fué segada a poco de nacer, no nos dejó solución escrita. La pregunta nos obliga a una difícil conjetura. Pero nuestro deber es movernos en la dirección en que nuestros fundadores se hubiesen movido si vivieran; obrar "con ánimo de adivinación", por emplear la misma frase con que José Antonio enseñaba a entender lo tradicional. Si nos quedásemos en la pura repetición de nuestras consignas tradicionales, como muchas veces se viene haciendo, entonces el Movimiento había dejado de serlo, trocándose en nostálgica quietud. Con toda decisión, pues, voy a intentar una solución al problema del enlace moral entre lo nacional y lo religioso, dentro del pensamiento de José Antonio.

Por lo pronto, una afirmación. Al tratar de engarzar lo eterno y extrahistórico con lo histórico y nacional, no emprendo reflexión sobre un tema bizantino. En primer término, porque en España, en esta España nuestra, es un problema urgente y uren-

te. En segundo, porque en todo tiempo, quiéralo el hombre o no, se ha presentado esta cuestión a su cuidado. Por necesidad constitutivamente anclada en su propia existencia, el hombre quiere trascender su vida más allá del escueto y marcesible acontecer histórico: hambre de inmortalidad, llamaba a este hondo y elemental fenómeno de los abismos humanos el buceador Unamuno. Lo quiere, porque lo necesita; y cuando la vida histórica cotidiana no le da, en forma de creencia, esta seguridad, proyecta el hombre su menester a la ficción metahistórica de la utopía. El "estado final" utópico del marxismo y del positivismo progresista, a lo Augusto Comte, es como un sucedáneo del ansia de eternidad latente siempre en y con el corazón humano.

Con esta realidad profunda —tan humana y, de otro lado, tan española, según lo que en lo antropológico solemos llamar "lo español"— quiere indudablemente contar José Antonio. Con ella viene también a confirmar políticamente aquella "sed inextiguible de absoluto" que el hispánico Antonio Sardinha nos atribuía como rasgo definidor. La forma de engarzarla con lo histórico que él hubiese creado está todavía inédita; pero la Falange tiene jalones expresos en número suficiente para ensayar teóricamente —en espera de ocasión para ensayarla en el real suceder— una respuesta. De modo in-

troductorio, veamos rápidamente las soluciones históricamente ensayadas en nuestro mundo europeo.

Los "valores eternos" hasta el Renacimiento.

¿Cómo se injerta lo religioso en lo histórico a lo largo de los siglos? Las formas, naturalmente, son muy diversas. Los sociólogos alemanes se han ocupado de estudiar los distintos tipos en cada una de las religiones de importancia mundial; aparte el Cristianismo, en el budismo, el islamismo, el judaísmo, etc. A nosotros —diremos otra vez con José Antonio: "como españoles y como cristianos"— nos teresan ahora, y con urgencia política, los tipos de inserción de lo cristiano en el orden histórico-social. Porque "los valores eternos" de que el José Antonio político nos habló no pueden ser otros, evidentemente, que los cristianos.

Por imperativo divino y por natural exigencia de toda creencia, la verdad cristiana necesitó entroncarse de algún modo orgánico en la realidad político-social, en cuanto la predicación apostólica la convirtió en fenómeno social —la Iglesia— dentro del mundo antiguo. La forma de penetración de la Iglesia en el Imperio romano, poderoso y persecutor, tema del más alto interés histórico, no debe ocuparme ahora, tan lejano como está de nosotros

en el tiempo y en la índole de su realidad. Ni aquí hay persecución, ni paganía, ni forma alguna de ese panteísmo estatal que a veces aparece *ad terrorem* en plumas poco sinceras o demasiado confusas. Comienzan los hechos a trocarse en lecciones cuando, tras la conversión de Constantino —y, sobre todo, tras el imperio de Teodosio— surge el problema de las relaciones entre la Iglesia, como entidad de eterna salvación, y una potestad histórica —el Imperio— encarnada por cristianos; y alcanzan su máximo valor, en orden a mi propósito, en el ápice de la Edad Media.

Durante la Edad Media la verdad cristiana ha penetrado en forma viva y operante dentro de todas las conciencias y en la entraña de todas las formas sociales. Una idea cristiana de la Historia alienta en todos, con, a lo sumo, germinales variaciones entre unos y otros: la Cristiandad como realidad social y mística, el Pontificado y el Imperio como instituciones para regimiento de sus destinos, son supuestos que admite todo europeo, desde el Vístula a Sevilla. No obstante, aparecen dos actitudes diversas, sin dejar de ser rigurosamente cristianas. Según una, el gobierno de lo temporal y de lo sobretemporal, de lo histórico y de lo religioso, debe recaer en una misma mano, la del Pontífice, en cuando él es vicario de Cristo, y de Dios mana toda fuente de poder. El Pontífice discierne luego este

originario poder a los Príncipes, los cuales alcanzan así la legitimidad de su mando. "*Ego sum Pontifex, ego Imperator*", dicen que dijo una vez, con gesto magnífico y sobrecogedor, único en la Historia, Inocencio III. Otra actitud, cristiana también e indudablemente más acorde con el "Mi Reino no es de este mundo" y con el "a Dios lo de Dios, y al César lo del César" del Evangelio, considera de otro modo el enlace de lo eterno y de lo temporal en el plano del concreto acontecer histórico. La forma de expresión más bella y aguda es, sin duda, el tratado *De Monarchia*, del Dante, en su capítulo tercero; libro cuya traducción debiera verse por los escaparates de las librerías españolas. Según ella, la potestad del Príncipe, en orden al ejercicio de su función temporal, le viene directamente de Dios, como al Pontífice la suya en el gobierno religioso y sobrenatural de la Cristiandad. En consecuencia, el Príncipe no debe sumisión de su mando al Pontífice —salvo cuanto éste es definidor de fe—, y responde ante Dios de su gestión política. El Pontífice tiene potestad histórica, pero indirecta. Hay dominios en los cuales la separación de lo temporal y lo religioso es patente; pero en otros se producen necesariamente interferencias, y de ahí una inevitable tensión, más o menos amistosa, entre los dos poderes. La historia medieval apenas es otra cosa, en lo externo, que el des-

pliegue temporal y anecdótico de esta tensión, inevitable en este mundo de hombres caídos e imperfectos. De todos modos, el entronque de lo eterno-religioso en lo temporal-histórico está garantizado por la condición cristiana del Príncipe, por la vigencia real que una definición pontificia sobre dogma o costumbres tiene en el cuerpo social y sobre el propio Príncipe, y porque las instituciones de cultura y enseñanza son directa e indirectamente creación de la misma Iglesia o de sus Ordenes religiosas.

Los "valores eternos" y las dinastías modernas.

Pero el mundo medieval se rompe. En lo religioso, lo rompe la Reforma. En lo político, la aparición de las dinastías nacionales como instrumentos rectores de la historia europea. El Imperio medieval —siempre más ficción que realidad trabada— se parte en Reinos. Sólo en tierra germánica perduran los viejos títulos imperiales, relegados a mero nombre: el auge de Prusia se encargará de ello. El poder real se hace más complejo y consistente; va surgiendo lo que ahora llamamos el Estado, como aparato ejecutor del conato por canalizar y racionalizar la Historia, tan permanente en el mundo mo-

derno. De añadidura, se constituyen Príncipes y Estados decididamente protestantes.

Esta complejidad de los tiempos modernos da también nuevos matices a la empresa de infundir la verdad religiosa en el seno del acontecer histórico-social. Por lo pronto, se perfeccionan los instrumentos de penetración; el más excelente es la Compañía de Jesús, tan "moderna" también en los siglos XVII y XVIII. Por otro, y como respuesta adecuada al absolutismo real, se acentúa el carácter ministerial político de algunos altos dignatarios de la Iglesia: Cisneros, Richelieu, Mazarino, Alberoni, etcétera. Estos hombres, muchas veces admirables, saben aunar una política rigurosamente nacional con la guarda de lo sustancial cristiano a que su ministerio les obligaba; una mixtura que no siempre se da en nuestro tiempo. Pero, sobre todo, la garantía del permanente injerto religioso en la vida temporal —descontados los países protestantes, donde la Iglesia sigue una política defensiva y posibilista— la da el gran fenómeno político de la época: la alianza entre el Trono absoluto y el Altar. La firme vigencia de la idea monárquica en el corazón del hombre y el reconocimiento de un derecho divino al trono en las dinastías reinantes, asegura a la Iglesia el mejor apoyo histórico para su labor sobrenatural. La tensión entre uno y otro poder, inevitable siem-

pre en nuestro mundo caído, tiene ahora el nombre de "regalía".

Sólo España representa una excepción. Tras el paréntesis "moderno" de los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II suponen un conato heroico por mantener intacta la vieja y ya quebrada Cristiandad medieval europea. Carlos V es todavía Emperador; Felipe II sólo Rey, pero la idea política sigue siendo la misma que la del rendido de Yuste. Creo, sin embargo, que se entendería mal la historia de España si se viese este glorioso período carlofilipino como pura continuación del Medioevo y no como una expresión en estilo "moderno" de las ideas política y religiosa —Imperio sobre los Príncipes cristianos y Cristiandad— del mundo medieval. La Contrarreforma no es una Cruzada más, aunque como Cruzada fuese por muchos vivida; es una heroica guerra religioso-política llevada por un Emperador-Rey (Carlos V) o por un Rey-Emperador (Felipe II), que se sienten a la vez Caudillos de la Catolicidad (Mühlberg, Lepanto, América) y "Reyes modernos" (Pavía, San Quintín). Por eso se ven unirse los dos motivos en cuanto atañe a la vigencia histórica de lo religioso; un cuidadoso análisis de la Inquisición nos lo mostraría con evidencia. La idea moderna en orden al poder real penetra en España íntegramente con los Borbones. Puede así ser disuelta la Compañía de Jesús, cuyo estilo sobre-

nacional choca necesariamente con una "dinastía", suprimirse los autos sacramentales y convertirse Alberoni o, muy al final, sor Patrocinio, en nuestros Richelieu.

La alianza del Trono absoluto y el Altar, como solución al problema de dar vigencia histórica a los "valores eternos", despierta todavía nostalgias en muchos corazones españoles. Un deseo con frecuencia noble no les deja reconocer el carácter histórico, condicionado por la estructura espiritual de una determinada época, que esta solución tiene. El problema es permanente e invariable, tanto como lo sean la verdad cristiana y la realidad del curso histórico; pero las respuestas deben atemperarse a la peculiaridad transitoria de cada época; las cuales, como cosas del mundo y del tiempo, "*velut amictum Dei mutabuntur*", según nos dice el Salmo. Cuál pueda ser una solución actual lo veremos luego; ahora sólo es segura la inviabilidad de la fórmula monárquico-religiosa. La potísima razón histórica de mi afirmación consiste, lisa y llanamente, *en la total pérdida de vigencia social por parte de la idea monárquico-dinástica.* Hubo un tiempo en que el corazón de los hombres saltaba de gozo cuando nacía un príncipe heredero, viendo allí una continuación en la vida histórica del Reino; hoy, pese a las fiestas que el Estado organizase, ese júbilo sólo sería vivido de modo harto superficial.

Que nadie se engañe por esta fácil cuenta que consiste en calcular la participación "auténtica" por metros de gallardete. Hubo un tiempo en que el inmediato soporte histórico de la Monarquía absoluta —la nobleza de la sangre— era una genuina aristocracia, en el ejemplo y en el mando; hoy, salvo excepciones, esta aristocracia, compañera indisolu- del Trono —a menos que un Trono fuese capaz de crear una nueva aristocracia a tono con la actual estructura histórica, cosa no vista y por demás improbable— se halla contaminada hasta el tuétano por el estilo burgués de la vida que adquirió, al serle cercenados sus derechos políticos y no los económicos, a lo largo del siglo XIX. ¿Cómo sería posible, si no, que el teatro más reído y aplaudido de los últimos veinticinco años españoles fuese casi siempre, y sin protesta violenta o callada de la aristocracia oficial, una pintura subversiva y resentida —en definitiva, roja, y aquí no quito a Muñoz Seca ni a Torrado— contra una nobleza de la sangre y del dinero, siempre chabacana o grotescamente representada?

Sin embargo, la razón más profunda de la mencionada inviabilidad consiste en el proceso de racionalización de la realeza —en el tránsito de la "realeza dinástica" a la "idea monárquica" que acontece entre los siglos XVIII y XIX. En los tiempos admirables y gloriosos de la Monarquía absoluta y

dinástica, un Rey lo es por "creencia". Cree el Rey en su realeza como un don y una carga divinamente puestos sobre su linaje; cree en ello con la certeza de lo visto. Creen también los hombres, y estimarían inane o necio cualquier empeño por "demostrar" racionalmente la excelencia histórica de la Monarquía, como el verdadero creyente en Dios estima ociosa cualquier demostración silogística de su existencia. En consecuencia, el Rey no es estimable "porque" sea titular dinástico de una idea más o menos perfecta respecto al gobierno de los pueblos; es él, precisamente, por su condición de divinamente "señalado" en sí y en su estirpe, quien determina la excelencia del régimen monárquico. La Monarquía es "este" Rey, y en modo alguno "un" Rey. Pero, durante el racionalista XVIII, va configurándose el tipo del hombre político que luego se llamará "realista" y más tarde "monárquico"; el cual, penetrado de racionalismo, ve a la Monarquía como "sistema". Lo excelente no es ya el Rey, sino las buenas razones por las que la Monarquía viene "demostrada" como óptima forma de gobierno; y la aparición de la "camarilla" o conjunto de personas que verdaderamente gobiernan porque entienden mejor la Monarquía que el Monarca mismo, se debe, indudablemente, a este proceso de racionalización. Cuando esto ocurre, la misma institución monárquica queda dañada en su corazón,

porque en la Historia sólo son poderes auténticos aquellos que se apoyan en la creencia, no los que surgen de una permanente autodemostración en el regente y en los regidos. Esta misma convicción puede penetrar, y de hecho ha penetrado en la conciencia de muchas personas reales: si hemos podido ver a un Kronprinz de Habsburgo al servicio, no sólo de la Alemania actual, sino de su mismo régimen "monárquico" —¿qué monarquía más perfecta, en cuanto monarquía, que la de Adolfo Hítler?—, no creo que en tal hecho haya causa diferente de la expuesta, miradas las cosas en su centro.

De todo lo anterior emana que la restauración de una Monarquía dinástica no puede ser hoy empresa histórica realmente creadora y fecunda, porque no asienta sobre bases de creencia y auténtico entusiasmo. Una restauración monárquica puede ser una solución táctica, un arreglo "para ir tirando" cuando no se atina con el régimen históricamente eficaz. En tal caso hay como un refugio en la vieja costumbre y una renuncia a todo verdadero poder histórico, hoy sólo posible sobre un ancho y verdadero entusiasmo nacional; ese en cuya virtud da un hombre gozosamente su vida. No creo que hoy quepan otras posibilidades a la pura institución monárquico-dinástica. Esto, o desnaturalizarse, haciéndose "constitucional"; lo cual, evidentemente, sólo puede ocurrir hoy según ese tipo de Constitución

actual que llamamos Estado Totalitario. Pero ¿tiene una Monarquía antigua, pese a todo buen deseo, arrestos para cumplir "totalmente" una revolución nacional-proletaria? Séame permitido dudarlo.

En orden a nuestro problema de los "valores eternos", la alianza entre el Trono y el Altar sería también una aparente solución. La garantía de la penetración social de lo religioso, supuesta tal alianza, iría ligada a la firmeza histórica de la *misma*. Tengo por seguro que la Iglesia, tan prudente frente a la mutabilidad del suceso histórico y por debajo de un posible regocijo externo, no fiaría mucho en tales "consustancialidades". La Iglesia sabe bien que, en la actual coyuntura histórica, sólo por virtud de su propia obra evangelizadora, realizada según el estilo que nuestro tiempo reclama y, desde luego, sin cómodo apoyo sobre cualquier clase de régimen político, puede conseguir fruto seguro. Lo cual, naturalmente, tampoco excluiría un entendimiento cordial y entero, ni una fructífera colaboración con un Estado, como el nacionalsindicalista, que a ello se sienta internamente obligado.

Los "valores eternos" en la democracia liberal.

El siglo XIX trae el término de la idea monárquico-dinástica en su forma pura. Si la Monarquía

quiere subsistir, tiene que hacerse constitucional, que desnaturalizarse. Este suicidio lento de la Monarquía produce también, necesariamente, un cambio en la incidencia de lo religioso en lo político-social. Perduran, como siempre, los medios tradicionales: culto, predicación, enseñanza, caridad, etcétera; pero, aun sin contar con la variación que estos mismos medios experimentan en su estilo histórico, la aparición de la democracia liberal como fenómeno político mundial determina, a su vez, la de un nuevo instrumento de acción religiosa en el medio social: el *partido político católico*. Este fenómeno, tan propio del siglo XIX, aparece con cronología variable en los distintos países europeos. Su proximidad a nosotros hace necesario un intento de esclarecer lo que este partido político signifique.

Por lo pronto, la aparición del partido católico en las antiguas Monarquías católicas —Austria, España, Portugal, etc.— supone un apartamiento de la vieja fórmula monárquico-religiosa por parte de la conciencia católica. La mejor prueba de tal caducidad consiste, precisamente, en el hecho de que la prudencia de la Iglesia considere conveniente una actuación política de los católicos de espaldas a la caída o vacilante institución real. Los viejos partidarios de la Monarquía, casi siempre católicos —unas veces profundamente, otras un poco galicanos y algunas visiblemente escépticos—, suelen de-

nostar a los secuaces de la nueva táctica; los cuales son de ordinario, y por lo que hace al catolicismo militante, inmensa mayoría. No deja de asistir alguna razón a esos católicos monárquicos; pero tal razón no dimana, en mi entender, del caduco pleito monárquico, sino de otra realidad político-social más profunda, que conviene inquirir.

¿Qué estructura político-social hay, en efecto, subyacente al partido católico? Tal vez puedan resumirse sus elementos en los siguientes puntos: 1.°, la antes señalada caducidad de la idea monárquica en su forma pura y realmente eficaz; 2.°, la existencia de un Estado expresamente hostil contra la acción social del Catolicismo —Estado bismarckiano, cuando el "*Kulturkampf*"— o política y confesionalmente neutral (Bélgica u Holanda, por ejemplo); y 3.°, haber penetrado en el medio histórico y en la conciencia de cada hombre los supuestos políticos propios de la Revolución Francesa: libertad de expresión política, autodeterminación política de cada ciudadano, sentimiento nacional, etcétera. Lo más grave y decisivo es, sin duda, la realidad de un Estado religiosamente hostil o neutral; no precisamente porque con él peligre el Catolicismo —al verdadero creyente le es consustancial el "*non prevalebunt*"—, sino porque la carencia de una común instancia política o histórica por encima de los hombres —Monarquía, cuanto ésta es histó-

ricamente eficaz; empresa nacional común, cualificadora en lo político, más tarde, etc.— les desustancia o vacía políticamente. Los hombres quedan, en cuanto atañe a la estructura de sus impulsos psicológicos, reducidos a lo sobrehistórico-religioso o a las determinaciones sociales de lo instintivo. Sólo en los titulares del Estado —los "políticos"— perdura recta o torcidamente una conciencia política e histórica en verdad operante; los demás pasan a ser el "católico puro" o el "protestante puro", cuando el motor restante es el sobrehistórico —tal es el caso más noble—; y el "mero comerciante", o proletario, o campesino, cuando actúa en total o relativa exclusividad la expresión social de lo profesional o instintivo. La consecuencia es la existencia de una "política comercial", una "política proletaria", una "política agraria" o —lo que es peor— de una "política religiosa pura" aisladas entre sí, al menos en su profunda raíz, y desligadas de una común "política nacional".

Lo grave, pues, del partido católico es la sintomática y reactiva deshistorización en el hombre católico de que su misma existencia es testimonio. Es comprensible la actuación "en católico puro", puesto que con ello se responde a un Estado previamente hostil o laico; pero, como acabo de decir, grave. En rigor, muchos católicos de los que así actuaron parecen decir: "Puesto que vivimos en un medio

oficialmente laico o de escindida religiosidad, dejadnos al menos constituir un grupo, dentro del cual todos nos entenderemos en católico y desde el cual podremos influir en católico sobre la política general". Como táctica inicial defensiva, el sistema es aceptable; pero lo cierto es que esta misma actitud defensiva se adopta afirmando las premisas de todo partido político liberal-democrático; por lo tanto, el "respeto" a los otros partidos que sobre el mismo plano se mueven, la no agresión, etc., y de ahí vienen luego los pactos y componendas, la exclusiva dirección de la propaganda a la propia clientela y toda la serie de anécdotas políticas de que cualquiera ha podido ser testigo. El partido católico viene así a perder todo impulso expansivo, con lo cual a duras penas consigue los fines para que fué creado. Sin embargo, lo más grave, a la larga, va a ser su progresiva desustanciación histórica, como consecuencia de no reconocer, sin mengua de su religiosidad, una instancia nacional superior a sí mismo y a los otros partidos. Que las cosas han ocurrido así lo demuestra patentemente la polémica que entre 1912 y 1914 tuvo lugar en el seno del Centro Alemán, acerca de si el partido había de ser "político" o "católico"; esto es, "católico puro", por usar una expresión anteriormente adoptada.

Las consecuencias de tal actitud no se harán esperar. Entre ellas, me importa ahora señalar la pro-

gresiva falta de ambición histórica en casi todos los católicos del tipo populista. Se propaga la idea del "buen ciudadano" o del "buen patriota", como hombre limitado a cumplir las leyes acatadas; nadie piensa ya, ni siquiera católicamente, en la grandeza patria, conseguida ambiciosa, expansiva e impetuosamene. El "buen patriota" es ahora un ser pasivo, no un apasionado. Ketteler, Seippel y Dom Sturzo, los Cisneros y Richelieu de la época democrática, no saben unir a lo religioso, como hicieron sus gloriosos antecesores, una auténtica y creadora pasión nacional. (No les culpemos, porque acaso no pudieron hacer otra cosa; pero alejémonos de imitarles.) Las raíces más profundas del fenómeno habría que buscarlas en un oculto núcleo religioso o seudorreligioso que la liberal-democracia alberga en sus senos. Una investigación de este tipo acaso nos llevase a ver, en conexión con la ya demostrada y evidente determinación protestante de la liberal-democracia, esa fría y calculadora renuncia a los impulsos que el protestantismo anglo-sajón —puritanos, metodistas, etc.— ha incorporado a la realidad social. Muchos católicos no piensan que el verdadero sentido de la vida cristiana no está en una helada asepsia de lo pasional e instintivo, unida con la oración y la "buena intención", sino en una santificación de la vida misma, con sus impulsos y pasiones; y una de tales pasiones humanas elementales es la

de poderío, de la cual emana, al menos en buena medida, el goce espléndido de la obra histórica cumplida. El problema está, naturalmente, en justificar religiosamente la obra de tal pasión: de ello supieron y en ello alcanzaron gloria nuestros conquistadores y misioneros.

Sobre la ocasional conveniencia histórica del partido católico no puede dudarse. En países de confesionalidad múltiple e históricamente inoperantes —Suiza, Holanda o Checoslovaquia— tal vez no cupiera mejor solución. El problema es —o fué, mejor dicho— si esta solución podía convenir a España, país de tradición exclusivamente católica, de presente predominantemente católico y sin cuestión alguna de pluriconfesionalidad. Ciertamente, el apartamiento práctico y expreso de toda disciplina católica, y aun meramente religiosa, había crecido gravemente en los últimos años. Aun sin estadísticas a la vista, no me parece arriesgado afirmar que una mayoría de españoles vivía habitualmente al margen de las prácticas religiosas ordinarias, sin perjuicio de que muchos de ellos —por un complejo de razones no reductibles a la pura costumbre, como las mentes superficiales suelen pensar— recurriese a las extraordinarias: confesión final, matrimonio canónico, etc. Pero, siendo esto exacto, no lo es menos que el pueblo español, por cierta nativa tendencia a la radicalidad en sus actitudes y también, sin duda,

por una más o menos consciente impregnación de sentido católico en sus hábitos y formas de vida —por su "intrahistoria", en el sentido de Unamuno— sólo podía existir auténticamente de uno de dos modos: o como anarco-comunista, en una brutalmente absoluta o seudorreligiosa interpretación de tal actitud, o como nacional-revolucionario, con un entendimiento hondamente cristiano, vital y violento —esto es, también absoluto— de tal postura histórica. Esto, o la picaresca individual —el estraperlo—; no hay otra opción. El problema de recristianizar al pueblo español sólo puede resolverse tocándole a la vez en su vena heroica, en su fibra nacional y en su justísima y apremiante necesidad de una revolución social; y así, el populismo español, pese a su ancha clientela medioburguesa y conformada, fué un movimiento impopular, en el sentido más riguroso del vocablo, e ineficaz religiosamente. Yo, que no he sido populista, pero sí "joven de derechas", puedo decirlo tal vez con alguna autoridad. La vigencia misma del carlismo como movimiento católico dependía, seguramente, de haber cimentado la religiosidad militante de sus hombres *también* sobre resortes vitales y políticos —siquiera algunos, como la idea monárquica, no fuesen adecuados a un proselitismo de masas, por las razones expuestas— y no *sólo* sobre la fe y sus soportes "puramente" espirituales. Un cuidadoso análisis de las

diferencias nacionales entre el carlismo y el integrismo, tan favorables al primero, sería extraordinariamente fructífero, y nos mostraría una veta nueva en la necesidad histórica de la "Unificación".

LA "DEMOCRACIA CRISTIANA".

Merece nota aparte la conciencia social que corresponde a los supuestos políticos del partido católico. Simultáneamente con el Estado neutral de la liberal-democracia aparecen el capitalismo y el "problema social". Todos los partidos, desde el socialista hasta el conservador, toman una postura frente a él. No es tarea mía diseñar las distintas soluciones propuestas, sino apuntar los caracteres de la correspondiente a la línea política del partido católico: la llamada *democracia cristiana.* Como antes con el partido católico, indaguemos ahora la estructura político-social de esta actitud de algunos cristianos. En mi entender, y juzgando por lo que se ha presentado a mi experiencia directa —huyo, naturalmente, de las declaraciones programáticas o teóricas—, el llamado obrerismo católico había de fallar, por lo siguiente: 1.° Su escaso o nulo temple revolucionario le impedía situarse con decisión doctrinal y facticia frente al fenómeno social del capitalismo, tan hostil en sí a una concepción rigurosamente católica de la sociedad. En consecuencia, la

democracia cristiana manejaba tan sólo dóciles y resignados obreros, que poco a poco —conozco casos— iban pasando, penetrados por urgencias económicas y por aquella "moral del trabajo" que describí, a organizaciones obreras más auténticas en lo social, aunque fuesen negadoras de lo nacional y lo religioso. 2.° Perdura en ella el supuesto de la insolidaridad nacional, en cuanto se postulaban soluciones válidas tan sólo para el grupo religioso —ni siquiera extendido a la totalidad de los fieles— que voluntariamente las acatase. Sobre la inviabilidad española del sistema, bastante queda dicho anteriormente. 3.° Incapacidad para resolver el problema de la lucha de clases. Ciertamente, se trata de cohonestarlo con determinadas medidas —subsidios diversos, seguros de enfermedad y de vejez, vacaciones pagadas, etc.—, análogas, por lo demás, a las empleadas por la social-democracia y por el Estado liberal-capitalista anterior a la guerra de 1914. Pero esto, sobre dejar intacta la cuestión fundamental o incluso empeorarla —"la arena en los cojinetes" de que hablaba José Antonio—, equivale a entender falsamente la lucha de clases, interpretándola como una simple protesta de obreros insatisfechos y resentidos contra sus patronos. Si hay algo de ello en la lucha de clases, no es, seguramente, su más íntima almendra.

La lucha de clases representa la insolidaridad

económica del hombre moderno, como la lucha de partidos traduce su insolidaridad política. Una y otra asientan sobre el mismo radical fenómeno: la insolidaridad, el terrible, querido y a la vez temido aislamiento del hombre moderno. Unen a los hombres entre sí el amor de amistad, el amor de sangre, el amor de Patria y el amor de Dios. El hombre del capitalismo liberal todavía conserva, aunque con mengua, los dos amores primeros, como más individuales que son, más entre "uno" y "uno". En cambio, han desaparecido para él muchas veces las dos instancias comunales de la Patria y de Dios. Esta insolidaridad profunda se hace lucha de clases en cuanto la menor desigualdad económica da pretexto para ello, y lucha de partidos cuando lo dé cualquier disparidad de opinión. Ahora ya se comprende que la lucha de clases no pueda desaparecer por una pura política de subsidios ni con la llamada "justicia social", porque la desigualdad económica seguirá perdurando; y también que sean precisamente los obreros mejor pagados —los más cultos, los más penetrados por la conciencia "moderna"— quienes más tenazmente sostienen la pugna social. La justicia social, por sí sola, no puede resolver la lucha de clases, aun cuando tampoco sin su radical cumplimiento pueda ser resuelta: es una mera *conditio sine qua non*. Sólo puede verse libre el hombre de este aterrador suceso atacándole en su raíz,

no en su pretexto; esto es, deshaciendo su profunda insolidaridad a merced de dos amorosas, unitivas intancias comunes y superiores al hombre aislado y colectivo: el amor de la Patria —a través de una empresa nacional sentida con entusiasmo— y el amor de Dios, manifestado bajo especies de solidaridad religiosa.

Que la empresa nacional resuelve en unidad la dispersión clasista apenas necesita comentario: ahí está el ejemplo de la Alemania nacionalsocialista; la cual, no obstante exigir cuantiosos sacrificios a sus hombres, ha conseguido vencer la lucha social en forma hasta ahora insuperada, sosteniendo y mejorando una justicia social, de un lado, y creando por otro una apasionante empresa nacional. Que una auténtica vida religiosa colectiva resuelve la lucha de clases por la fuerza del más auténtico amor —aquí la "caridad", entendida rectamente, se derramaría por poderoso imperativo interno en actos de justicia social— tampoco requiere demostración: el ejemplo de la primitiva comunidad cristiana es harto evidente. ¿Cómo, entonces, la democracia cristiana no logró sanar de la dolencia clasista a la sociedad por ella influída, a pesar de declararse titular de un espíritu religioso? La respuesta puede darse en dos formulaciones diferentes: o porque la justicia social fué emprendida tan débilmente que no llegó a constituir cimiento firme para edificar la

superior unidad del amor en Dios, o porque la vivencia de este último era tan tenue que no llegó a expresarse en actos de amorosa y derramada justicia. En el fondo, el católico "moderno" —salvadas gloriosas excepciones, que no alteran la faz general del hecho— se hallaba fundamentalmente inmerso en formas de vida propias de la sociedad burguesa; su idea de la propiedad, por ejemplo, distaba de ser la cristiana; su estilo en la relación de hombre a hombre era el individualista burgués, etc. ¿Qué diferencia hay en la estructura económica o en la dinámica humana entre un Banco protestante o arreligioso y otros cuyos consejeros sean declaradamente católicos, como en muchos de los españoles? Yo creo que ninguna. Entonces, si por los frutos se conoce el árbol, forzoso es concluir que uno y otro árbol son sustancialmente iguales; y que, en consecuencia, la idea burguesa de la propiedad —penetrada de calvinismo, ya lo sabemos— es igual en el banquero puritano de Londres, en el judío de Nueva York y en el católico de Madrid o de Milán. Es inútil disimular la flagrante evidencia de este hecho.

Sucede, pues, que se ha perdido entre muchos cristianos el sentimiento de solidaridad, tan consustancial con la existencia misma del cristiano. Hay un texto de San Pablo, ya glosado por mí, que toca en su hebra más secreta esta realidad. Instruye el Apóstol a los efesios acerca de lo que obliga al cris-

tiano, como hombre nuevo, a decir verdad, y exclama: "Hable cada uno verdad con su prójimo; puesto que nosotros somos miembros unos de otros" (Ef., IV, 25). Poco antes les ha dicho que deben ser "un cuerpo y un Espíritu, así como fuisteis llamados a una esperanza" (Ef., IV, 4); y así en otros pasajes. Debe, pues, decirse verdad, no sólo porque "lo que la ley ordena está escrito en nuestros corazones" (incluso de los gentiles) (Rom., II, 15), sino por esa sustancial hermandad de uno y otro cristiano, en cuya virtud vienen a ser miembros de un mismo cuerpo movidos por un mismo Espíritu. En esta resuelta y misteriosa antinomia cristiana está contenido el drama permanente de la vida social, la tensión agónica entre el orgullo individualista de la ley que uno lleva dentro —protestantismo, individualismo burgués— y la falsa humildad de imponer la comunidad a los miembros de un mismo cuerpo: religiosidad rusa, Berdiaeff, comunismo. ¿Qué pueblo cristiano llegará a realizar socialmente la conjunción paulina de "lo uno y lo otro", en cuanto lo uno y lo otro son diversas expresiones de una misma ley divina? Tal vez sea esta la pregunta más grave que hoy tiene planteado el mundo.

Sería cuestionable si la pura comunidad nacional —realidad histórica y, por lo tanto, mudable— puede resolver permanentemente el problema de la solidaridad entre los hombres; de ahí la necesidad de

recurrir siempre, *además de* a las fórmulas históricas de la convivencia humana, *también* a la vinculación religiosa —sobretemporal o metahistórica— que religa a los hombres entre sí y en Dios. Pero, del mismo modo, puede plantearse la cuestión de si *hoy* podría resolverse el problema de la solidaridad humana sin contar con una viva y fuerte conciencia nacional unitiva. Para mí, y para todos los nacionalsindicalistas —refiriendo la respuesta al concreto caso de nuestra España—, debe contestarse negativamente. Esta insolidaridad nacional y esta escasa solidaridad religiosa fueron precisamente las que impidieron resolver el problema social a la llamada democracia cristiana. ¿Será España capaz de enlazar otra vez en el mundo, con estilo inédito y actual, las dos instancias, la histórica o nacional y la sobrehistórica o religiosa, que hemos visto aparecer como posibles salidas de este angustioso aislamiento del hombre moderno, ese que le hace ser desertor o estraperlista? ¿Cómo se propone lograrlo el sindicalismo nacional de la Falange?

Los "valores eternos" en los Estados totalitarios.

Hasta ahora, y desde que la Iglesia tuvo que entenderse con un poder civil múltiple —desde el Renacimiento—, habían sido posibles fórmulas po-

líticas en alguna manera tópicas. La alianza del Trono y el Altar o el partido católico pudieron repetirse con forma análoga y semejante contenido en los más diversos países. Ketteler, Seippel, Dom Sturzo y A. Herrera son figuras culturalmente paralelas, descontadas la peculiaridad y la valía personales de cada uno y su distinto merecimiento a los ojos de Dios. En cambio, con la aparición de Estados poseedores de un específico contenido político que por sí mismo definen y coactivamente declaran exclusivo, ya no puede haber una fórmula "política" de convivencia tópicamente válida. El modo de la relación lo dará en cada caso la índole de las afirmaciones que formen el contenido del Estado en cuestión. Esta es la razón por la cual no puede exponerse de modo unívoco la actitud política de la Iglesia frente "al" Estado totalitario; sino meramente, por modo casuístico, la que adopte, deba adoptar o pueda adoptar ante "cada" Estado totalitario, desde el soviético al español.

Con ser lo anterior tan evidente, no agota en modo alguno la expresión de la actual coyuntura histórica. Porque desde hace unos lustros, precediendo —germinalmente, al menos— a la realidad del Estado totalitario, la prudencia de la Iglesia ha ido desplegando, con el nombre de Acción Católica, una forma de eficacia social ciertamente antigua, pero recientemente singularizada como específica

institución de apostolado en el seno del mundo histórico. Pío XI, en su conocida carta al cardenal Bertram (1928), encontraba los precedentes de la Acción Católica en aquellos "colaboradores" seglares que ayudaban a San Pablo en la propagación del Evangelio; pero, salvados algunos atisbos expresivos en León XIII y el mucho más evidente testimonio de Pío X en "*Il fermo proposito*" (1905), parece claro que es en el decenio inicial del Estado totalitario (1920-1930) cuando el propio Pío XI perfila, define y organiza la Acción Católica en su forma actual. No quiero decir con ello que la Acción Católica aparezca, en tanto organización concreta y actual, como una respuesta al fenómeno político del Estado totalitario; esto sería una pura necedad en lo religioso y en lo histórico. Pero, análogamente, sería también desconocer lo que es la Historia no viendo en alguna conexión estos dos sucesos mundiales simultáneos, enraizados, por tanto, en un común suelo histórico. Cuál pueda ser esta relación aparecerá claramente ante nuestros ojos un poco más adelante.

¿Qué es, en resumen, la Acción Católica? Pío XI nos lo dice con elocuente concisión en su Encíclica *Ubi arcano Dei:* "la participación del elemento seglar católico en el apostolado jerárquico". En rigor, esta acción apostólica existirá siempre que exista un cristiano auténtico, por necesidad constitutiva al

mismo hecho de *ser cristiano;* pero, como queda dicho, lo característico de la Acción Católica es su *organización actual y jerárquica.* Como esta participación es en algún modo obligatoria, y como, de otro lado, la Acción Católica, aun sirviendo a la convivencia política de los hombres —servicio al bien común— quiere expresamente desligarse de toda acción política en su sentido actual, contingente e histórico, síguese de ahí que el hombre de Acción Católica va a cumplir sus fines sociales y políticos en ancha comunidad y como "católico puro". Obsérvese que, por ejemplo, le va a ser difícil decidir el modo de su actuación como "católico español", en cuanto siempre habrá —al menos en momentos de transición histórica— dos o tres maneras católicamente ortodoxas de entender la concreción histórica de ese "ser español"; y él debe, como hombre de Acción Católica, mantenerse por encima y por fuera de aquella decisión concreta. Es cierto que la Acción Católica "*permite* a sus socios que se inscriban *en cuanto particulares* en los partidos que juzguen mejores y más en armonía con sus tendencias y legítimos intereses" *(Compendio doct. sobre A. C.,* Edic. de la J. C. de A. C., Madrid, 1935, pág. 762); pero esa misma formulación pone en evidencia la escasa vinculación que el auténtico hombre de Acción Católica, al menos hasta la hora de surgir nuestro Estado, tiene con cualquier tipo de organización

política concreta, desde la populista hasta la totalitaria. Ordinariamente, pues, el directivo de Acción Católica no figura por modo activo en ninguna organización política, y el común de los afiliados apenas, o sólo pasivamente.

Ahora vemos claro que la Acción Católica viene a representar el término feliz de aquella progresiva despolitización o deshistorización del católico, que desde el siglo XVIII viene sucesivamente cumpliéndose. Feliz, digo, porque gracias a ella vemos actuar en el mundo al hombre religioso en su más puro sentido, después de que la Religión ha sido mezclada con tantos intereses escasa o nulamente religiosos. La evangelización del medio vendrá a ser hecha por la Iglesia misma, sin apoyo en muletillas de orden político o social. El católico actúa a cuerpo limpio y debe conseguir su influencia a fuerza de ejemplaridad personal: "siendo el mejor obrero, el mejor magistrado" y "aprovechándose de este mismo prestigio", para constituir "un dichoso vínculo de atracción entre sus compañeros que les haga conocer y amar a Dios". La Acción Católica viene a ser, en fin, el remedio actual para procurar el injerto de los "valores eternos" en el medio histórico-social; cada uno de sus miembros es o debe ser un apóstol de la ley divina. Es cierto que el remedio, como corresponde a la universalidad de la Iglesia, es formalmente análogo de un país a otro. Pero esta

analogía formal ya no es de índole política, como sucedía, por ejemplo, con la alianza del Trono y el Altar o con el partido político católico, sino estrictamente religiosa, como naturalmente dimanada del tronco mismo de la Iglesia.

Resulta ahora tentador esbozar un esquema de las relaciones de la Iglesia con el mundo histórico europeo a lo largo de los veinte siglos de Cristianismo. En mi entender, y llevadas las cosas al inevitable descoyuntamiento de todo esquema, podrían señalarse cinco etapas sucesivas:

1.ª La Iglesia en el seno de la primitiva sociedad pagana. Iglesia perseguida por el poder temporal del Imperio. Evangelización del medio desde la Iglesia misma y por la escueta virtualidad de la verdad cristiana, sin el mínimo apoyo en la potestad civil.

2.ª La Iglesia desde poco antes de Constantino hasta el auge medieval del Pontificado. Iglesia tolerada o incluso fomentada por el poder temporal. Frecuente ingerencia del Emperador cristiano en la administración de lo religioso: es el "césaropapismo" de que nos hablan las Historias de la Iglesia.

3.ª La Iglesia en el ápice de la Edad Media. Identificación de lo religioso y lo político. En rigor, la idea política decisiva de la sociedad medieval es la verdad religiosa. Este culmen viene fugazmente representado en la común asunción del Pontificado

y de ciertas funciones imperiales por una misma persona.

4.ª La Iglesia en el Renacimiento y en el Barroco. Iglesia fomentada por el poder civil; para el cual, sin embargo, existe como idea política decisiva la "razón de Estado" de las dinastías reinantes. Ingerencia del Rey en la autonomía administrativa de la Iglesia: "regalopapismo". (Entre la tercera y la cuarta etapas, participando de las dos, está el singular ejemplo del Imperio Católico de las Españas.)

5.ª La Iglesia desde la Revolución Francesa. Iglesia tolerada —Estados liberales puros— o perseguida: Rusia y Méjico, como casos extremos. En una primera fase, partido político; en otra ulterior, evangelización de una sociedad paganizada desde la Iglesia misma: Acción Católica.

Vuelvo a repetir que se trata de un esquema, dentro del cual, por el hecho de serlo, no están incluídos muchos casos singulares; pero, así y todo, me parece que refleja aceptablemente el curso real de los hechos históricos. Obsérvese la simetría formal entre las etapas primera y quinta, y entre las segunda y cuarta, a uno y otro lado de la cumbre medieval. Las mentes torcidas o los corazones débiles podrán pensar o temer una decadencia de la Iglesia. Si se piensa, empero, que, a través de las etapas anteriores, el *Orbis catholicus* ha ido creciendo sucesivamente en número (sólo dos cifras: en 1902 el

número de católicos sobre el planeta era de 270 millones, y en 1929 de 352 millones); si se quiere recordar la serie de figuras y de realidades históricas adversas a la Iglesia que "no han prevalecido", se verá en lo anterior la mejor prueba de la inexhaustible vida que hay en la verdad cristiana.

Lo que ahora me interesaba recoger era la vuelta de la Iglesia a su primitivo y puro medio de evangelización: a su propia vida, al margen de las formas seudorreligiosas de acción antes señaladas. Muchos fenómenos aislados podrían apuntarse en abono de esta "primitivización" de la Iglesia; y no son los últimos la reviviscencia de los temas patrísticos en muchas manifestaciones del pensamiento religioso o esta "necesidad" de volver a la pureza prístina de muchas ideas y prácticas cristianas: la "primavera litúrgica", los trabajos sobre los misterios, la vuelta a San Pablo y San Agustín, etc. Sin embargo, también sería necedad pensar que la situación actual del cristiano —casi puede hablarse hoy genéricamente, porque la conciencia protestante va desapareciendo— es equivalente a la del cristiano primitivo. Las situaciones históricas son singulares, no se repiten: la nacionalización e historización del hombre, la primacía social de lo económico, la técnica moderna, etc., son fenómenos inéditos, con los cuales el cristiano tiene inexorablemente que enfrentarse. Nosotros, los católicos que vivimos nacio-

nalmente instalados en el curso de la historia, somos sin duda los encargados de dar esas graves respuestas.

Tal es, en mi entender, la situación en lo universal del permanente pleito en torno a los "valores eternos". Pero la historia sólo existe en lo concreto y particular. Y una de tales particulares concreciones, acaso enteramente singularizada, es este pequeño rincón en lo universal que llamamos España. Sí; lo expuesto delinea genéricamente la situación espiritual de nuestro tiempo. Pero, ¿y España? ¿Y España?

III

ESPAÑA.

LA situación histórica de España, en lo que a mi propósito atañe, podría ser resumida así: un país de tradición e "intrahistoria" católicas, en el cual se han descristianizado buena parte de sus hombres (al menos en las zonas superficiales y cotidianas de la personalidad); de escasa participación en las formas de vida llamadas "modernas" (civilización, técnica, capitalismo, burocracia estatal, etc.); el cual, después de una tremenda guerra de salvación nacional, quiere ponerse en forma histórica mediante una proclamada e incipiente revolución nacional y social, para cuyo cumplimiento ha de adueñarse "auténticamente" —en el orden de los hechos— de buena parte de los postulados sociales esgrimidos por los adversarios en armas e implantarlos, nacionalizados, contra amplias zonas capitalistas-burguesas, auxiliares a la hora de la guerra. Unase a este mosaico, entre otras cosas, y junto a la actual situación del mundo, el sustrato humano de tal situación histórica —el viejo, difícil y bronco hombre español, capaz de ser héroe y pica-

ro en el curso de horas— y se comprenderá fácilmente la crudeza de nuestro trance presente. Pero a él estamos indisolublemente atados, y de su solución pende, sea dicho sin trémolo oratorio alguno, nuestra existencia misma. Inquiramos, pues, un posible modo de resolverlo, al menos en lo que toca al grave problema de injertar los "valores eternos" de que el hombre es portador en la realidad política española.

Las premisas sociales para resolver tal problema quedan breve y claramente expuestas en el párrafo anterior. La situación histórica y los postulados del Estado totalitario, como forma política presente, son también sobradamente conocidos, así como la idea "oficial" que del hombre tiene el Movimiento, su modo de entenderle como "portador de valores eternos". De la conjunción de estos tres ingredientes: social español (nuestra realidad en el orden religioso), histórico europeo (el Estado totalitario como necesidad de este tiempo) y antropológico (concepción del hombre como ser libre y portador de valores eternos) debió brotar en la mente de José Antonio la fórmula escrita atinente a nuestra actual reflexión: "Nuestro Movimiento incorpora el sentido católico —de gloriosa tradición y predominante en España— a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad

alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad, nacional". (Tal vez, corridos dos años desde nuestra guerra, consideren algunos católicos un poco estirada la última frase. Si piensan en el clero vasco y en el catalanista, activos y nacionalmente peligrosos por las calendas en que fué redactado el Punto 25, habrán de reconocer su oportunidad.)

Bien miradas las cosas, apenas cabe término más adecuado que este de "incorporación". El apartado siguiente irá dedicado a exponer cómo puede ser entendido. En cuanto a su adecuación, tal vez basten ahora dos razones. Una es la actual realidad de la vida religiosa en la social española: mirando la conducta social y privada de gentes en número nada escaso, apenas cabe pensar en una actitud religiosa distinta de "incorporar" a nuestra sociedad un sentido católico en sus ferozmente individualistas y no poco descatolizadas formas de vida. Esto, por lo que hace a la vida del español. En lo atañedero a las empresas del Estado, conviene también ese nombre, de preferencia a otros que el buen deseo de muchos inventaría (por ejemplo: "Nuestro Estado dará a todos sus actos un fundamento católico", etc.); porque la estructura misma del mundo histórico presente puede proponer, junto a las empresas católicas, a que nuestro Estado, por autodefinición, se siente internamente obligado (en cuanto "incorpo-

ra el sentido católico a la reconstrucción nacional") y al lado de su esencial y conexa obligación de no vulnerar lo católico ("atentar contra ella —la Religión Católica— es atentar contra una de las cosas que el pueblo tiene", decía, desde su plano histórico-social, Ramiro Ledesma), también otros quehaceres nacionales no expresamente católicos: territoriales, militares, económicos, etc., a los cuales la misma Iglesia preferiría no ver adscrito el adjetivo que la define y gloría. Por ejemplo: reconquistar Orán de manos de una Francia hipotéticamente "cristianísima", no podría ser considerado por la Iglesia como empresa estrictamente católica, y no por ello la habría de estimar menos necesaria al Estado Nacionalsindicalista. Pero sobre este problema volveré luego.

La "incorporación del sentido católico".

Ahora me interesa, sobre todo, dar una interpretación concreta y personal —a la vez católica y falangista— de esta afirmación cardinal: "Nuestro Movimiento incorpora el sentido católico... a la reconstrucción nacional"; en cuya letra se formula la posición nacionalsindicalista respecto al acuciante y perenne problema de infundir los "valores eternos" en la vida política.

Por mi parte, me atrevería a expresar los términos de la mencionada hermenéutica en los siguientes apartados:

A. *Principio de la autónoma soberanía de Iglesia y Estado.* — En el fondo, esta formulación equivale a expresar con lenguaje moderno la doctrina que va del Dante a Bossuet (1), pasando por Belarmino. El Estado es soberano en los negocios temporales, aun cuando, naturalmente, no deba contravenir en sus decisiones la ley divina expresa, por su enunciado propósito de incorporar a su obra sentido católico. El Caudillo es responsable ante Dios de su gestión política.

Esta autonomía en la decisión política del Estado Nacionalsindicalista puede ir orientada: 1. A empresas conexas con su concepción de la Patria como unidad de destino en lo universal y con su tantas veces repetido propósito de incorporar a su hazaña un sentido católico; esto es, a empresas tocantes a los problemas vigentes de la catolicidad: formación moral de sus hombres, posibles tareas exteriores (2), misionales o no, etc. 2. A proyectos o acciones cuyas metas exclusivas sean la grandeza patria y el bienestar de los españoles. Antes cité como ejemplo el caso

---

(1) En su *Politique tirée des propes paroles de l'Ecriture sainte*, Bruselas, 1710.

(2) Reléanse las declaraciones de nuestro Caudillo en Año Nuevo de 1939.

de Orán; análogo sería la conquista de Gibraltar, aunque Inglaterra fuese —está bien lejos de ello, como apenas parece recordarse por muchos— el más católico país del planeta; y análogo fué la acción militar contra los llamados católicos vascos, tan excelentes muchos desde el punto de vista religioso.

Tal vez sea el mejor ejemplo, sin embargo, el de la amistad alemana. Cualquiera que sea la actitud de cierta burguesía católica, yo, católico y nacionalsindicalista, sostendría siempre la conveniencia de una estrecha amistad con la Alemania nacionalsota, así en orden a la revolución social que España "necesita", una vez conseguida por las armas firmeza nacional, como al poderío de nuestra Patria en el mundo futuro. Y, sobre todo, porque así ha sido declarado por nuestro Caudillo: "Si en todos los momentos difíciles de su Historia, España sintió a su lado el calor de vuestra amistad —dijo a los alemanes—, imaginaos qué no sentirá hoy, en que se debate en los mares y en los aires de Europa la consolidación de esa revolución político-social por que tanto luchamos". Los católicos españoles de orientación distinta —y los hay, como es bien notorio—, aparte de fiar muy poco en la firmeza del catolicismo español y de contravenir un deber nacional después de tales palabras, no piensan que la grandeza patria sería indirectamente grandeza cristiana, sien-

do cristiano por propio empeño el sentido de la obra nacional.

B. *Deberes que de sus propias definiciones le vienen al Estado.* — El Estado Nacionalsindicalista incorpora el sentido católico a su obra nacional. Lo hace, utilizando sus propios textos —Puntos Iniciales y palabras del Caudillo y de José Antonio—, por tres razones diversas: una histórica, la "gloriosa tradición" del Catolicismo en España; otra sociológica, su condición "preponderante" en la sociedad española; y la tercera, a la vez antropológica y dogmática, su definición del hombre como "ser portador de valores eternos". Esta triple motivación le obliga a una serie de deberes tocantes a la repetida "incorporación".

El primero consiste, naturalmente, en la sinceridad de tal obra incorporadora, según el ritmo que estime la prudencia política del propio Estado. La obra legislativa del Movimiento —Fuero del Trabajo, ley del Frente de Juventudes— y su conducta en el orden de los hechos —Organización Juvenil, Sección Femenina, S. E. U., Auxilio Social, etc.— son absolutamente inequívocas. (No cito alguna otra obra del Estado, como la ley de Segunda Enseñanza, porque, siendo también inequívoca desde el punto de vista católico, no lo es, a mi juicio, en lo tocante al nacional.) En inmediata dependencia con este deber está el todavía más elemental de no em-

prender por parte del Estado nada que vulnere los principios del Catolicismo: "Ese atropello —decía Ramiro Ledesma— no puede nunca ser defendido por quienes ocupen la vertiente nacional"; y, por descontado, el reconocimiento de la dignidad de la Iglesia por razón de su fin salvador.

El deber tercero del Estado consiste en acudir a la Iglesia para el cultivo salvador de esos "valores eternos" que él mismo reconoce en sus hombres: de aquí, entre otras cosas, la necesaria intervención de la Iglesia en materia de educación religiosa. No es sólo que el Estado Nacionalsindicalista reconozca el derecho de la Iglesia, lo cual es obvio; sino que "necesita" contar con españoles entera y profundamente religiosos, incluso para sus propias tareas históricas. Hemos leído esto muchas veces: "Lo religioso y lo militar son los dos únicos modos enteros y serios de entender la vida"; y ahí, o hay tan sólo un *flatus vocis,* o hay proclamada la necesidad antes aludida. Dudo que movimiento político alguno —incluídos los partidos católicos— haya tenido en lo religioso una consigna más exigente para sus hombres.

Sobre el deber económico del Estado, también obvio, apenas es necesario hablar.

C. *Deberes de la Iglesia y de los católicos consecutivos a la dignidad nacional del Estado y a su voluntad de "incorporación" religiosa.* — Ante todo, el reconocimiento sincero de la autonomía nacional del

Estado en los negocios temporales, según norma habitual de la Iglesia ante los Estados modernos. La obra política la decide libremente el Caudillo, rodeado por su minoría fiel. No sólo por la cristiana razón de hallarse el Príncipe cristiano en directa dependencia de Dios, para cuanto a lo histórico atañe —sin mengua de los deberes a que como cristiano y español se sienta obligado—, sino también por el expreso reconocimiento de deberes religiosos que hace nuestro Estado, según lo que se indica en el apartado anterior. He dicho "reconocimiento sincero", y no sin reflexión: no están muy lejanos determinados incidentes que no acreditarían, precisamente, la existencia de tal sinceridad en algunos eclesiásticos. Si la cordialidad de las relaciones entre lo histórico y lo eterno requiere una sincera lealtad del Estado Nacionalsindicalista en orden a su obra de incorporar el sentido católico a la reconstrucción nacional, no es menos cierto que podría difícilmente conseguirse con actitudes intemperantes o extranacionales por parte de las jerarquías eclesiásticas.

Este reconocimiento de la dignidad temporal del Estado tiene consecuencias inmediatas. Quiero citar dos ejemplos evidentes: el de las empresas políticas exteriores y el de la educación. La grandeza de la Patria puede exigir ocasionalmente al Estado determinadas empresas exteriores; frente a ellas, el mínimo deber del católico español, sacerdote o seglar,

consiste en secundarlas con disciplina; el ejemplo de los obispos italianos, con ocasión de su ejemplar mensaje al Duce, es todavía reciente. Más necesitada de expresión está todavía la consecuencia que toca a la educación. ¿Cuánto no mejorarían ciertas tiranteces si la Jerarquía eclesiástica española reconociese abiertamente el elemental derecho del Estado a dirigir la educación política de los españoles, en todas sus edades? Estimo que nuestro Estado faltaría a un deber grave si no cuidase en sus centros de la formación religiosa de los españoles; y creo, análogamente, que muchos eclesiásticos españoles faltan a un grave deber nacional —al cual también están obligados, porque lo español es irrenunciable—, entorpeciendo la obra política educativa del Estado y del Movimiento. Con ceguedad realmente suicida, si se piensa: 1, que el Estado tendrá que decidirse a hacerlo, en cuanto como tal Estado quiera existir, siendo la formación política de los españoles primario deber suyo; 2, que, en el común de los hombres, la solidez de una actitud religiosa es tanto mayor cuanto más fuertes sean los soportes vitales que a ella subyacen (véase lo que incidentalmente se dijo de la religiosidad carlista); y 3, que sin una recia actitud política (¡recuérdese nuestra olvidada guerra y sus antecedentes!), la formación religiosa puede ser históricamente débil o escindirse por los hoy inesquivables imperativos histórico-

políticos. Nunca he comprendido esta actitud de muchos religiosos; ni, en un orden de cosas no lejano, he creído que pudiera tener razones elevadas su recelo a examinarse ellos o a examinar a sus alumnos en los centros oficiales del Estado.

En el mismo plano está el deber de la Iglesia española en orden a la urgentísima revolución social que España necesita. Las líneas de la ordenación económico-social las habrá de dar el Estado, como pertinentes que son a la vida temporal de los españoles. Pero ¿no hay aquí una amplísima zona de colaboración entre la Iglesia y el Estado? Es cierto que el Estado no emprende su revolución social *sólo* por conseguir el máximo bienestar en el máximo número de españoles, sino también por otra razón específicamente suya: incorporar a todos los españoles a una conciencia nacional y alcanzar con ella poderío histórico; pero también lo es que la Iglesia encontraría ahí una fructífera vía de evangelización, tal vez la más prometedora de todas las actuales, si colocase su influencia espiritual en decidido y entusiasta servicio a la obra de la necesaria revolución social. No por predicación de la caridad privada, que esto no basta, sino emprendiendo una campaña clamorosa y enérgica (¡ay, aquellas voces de los Santos Padres!) en derechura hacia un orden social más cristiano. Confieso que los pasquines que suelen leerse en este respecto en los

atrios de nuestras iglesias me parecen harto cándidos e inofensivos en relación con lo a mi entender necesario; y sé que muchos religiosos se hallan *toto corde* en posición muy parecida a la mía, si no idéntica con ella.

"MORAL NACIONAL" Y "MORAL CRISTIANA".

Acaso basten las párrafos anteriores, a pesar del evidente escorzo con que están escritos, para indicar cómo es posible una armonía entre la "moral nacional" y la "moral cristiana". Tal como debe ser concebido nuestro Estado, sobre el principio de la "incorporación", en modo alguno es imaginable un conflicto serio entre ambas. No niego de antemano la posibilidad de menuda discusión; ya señalé antes la inevitabilidad de una determinada tensión entre el poder temporal y el religioso, presente en todos los tiempos —hasta en los de Fernando el Católico y Carlos V— y ligada sustancialmente con la caída naturaleza del hombre, sea éste eclesiástico o seglar. Pero esta menuda discusión será vencida siempre por una superior instancia de entendimiento cordial, y, en verdad, yo no podría comprender nunca de otro modo, como falangista y católico, las relaciones entre la Iglesia y España.

El falangista se siente moralmente obligado, con

aquella moral nacional de que al comienzo se habló, a la ley o a la empresa que su Estado declare obra de España, en cuanto por su virtud se alcanza la grandeza patria o se camina hacia ella; y con moral religiosa, no sólo porque a través de ese Estado se hacen visibles los inefables destinos providenciales de la Patria, sino porque esa ley o esa empresa servirán, a la corta o a la larga, para incorporar el sentido católico a la reconstrucción nacional y harán que la grandeza nacional sea también grandeza cristiana. El católico español no falangista —si es que cabe, en cuanto el Estado sea verdaderamente el de la Falange— se sentirá, a su vez, obligado —o deberá sentirse, y con entusiasmo— por las mismas razones. Lo nacional y lo religioso, siendo por naturaleza realidades ónticamente diferentes —una atañe a lo mudable con el tiempo, la otra a lo sobrenatural y eterno— encuentran así armónico enlace y no desgarrada tensión en los senos del hombre singular y viviente, dentro de los cuales se cumple por rara maravilla esa permanente tangencia entre el tiempo y la eternidad que es la vida humana. En el hombre; el cual es así, a la vez, mero hombre en la esfera de la razón, cristiano en la de la fe y español en la del temperamento y de la historia.

Frente a un Estado como debe serlo el nacionalsindicalista apenas resultan ya suficientes las fór-

mulas habituales que la Iglesia emplea en la coyuntura histórica actual para ilustrar al católico sobre su deber político. Se habla, por ejemplo, de la Acción Católica y se dice: "Aun permaneciendo por encima de los partidos católicos, despliega... una actividad muy útil al bien público; bien formando buenos católicos y, por tanto, buenos ciudadanos, que sabrán hacer siempre buen uso de la política, bien defendiendo los principios católicos, que son principios de orden y de respeto a la autoridad". ¿Qué español no estimaría tibias las anteriores palabras si se refiriesen a la actitud de un católico español ante el Estado que la Falange quiere? Porque a nosotros no nos basta con la obediencia y el respeto a la autoridad, en cuanto necesitamos el entusiasmo activo y militante de los españoles; pero, de otro lado, tampoco deberían bastar al católico español, si piensa tan sólo una vez que la grandeza histórica de España redundará, a la postre, en beneficio de la misma idea católica. De aquí emana una posible singularidad de la Acción Católica Española; la cual, si tuviese conciencia de su gran coyuntura, debería empujar a sus socios *también* hacia la ambición española, sincera e impetuosamente sentida, y no a una mera cortés convivencia con el Estado, como hasta ahora ha sido casi permanente costumbre. He ahí, al lado de las anteriores, otra ancha puerta a la colaboración entre nuestro Estado

y la Iglesia, y un camino para deshacer la espiritada deshistorización de muchos católicos; la cual, si es discutible siempre, en el caso de España vendría a ser, sencillamente, traidora.

La "eterna metafísica de España".

Ahí están la moral nacional y la religiosa. No confundidas, desde luego, porque en el mundo actual, cuando tantas acciones de mero poderío político y económico son necesarias, ni a la misma Iglesia convendría que se mezclasen indistintamente; pero tampoco desligadas entre sí, como dos resortes de la operación humana absolutamente diversos. Uno no es hombre "y" español o español "y" católico, como todavía piensan muchos con mentalidad ochocentista; uno es, o debe ser, hombre español y español católico. Las formas de enlace entre la moral nacional y la religiosa han sido parcialmente señaladas. Pero por debajo de ellas, ¿no habrá un sustrato teológico que dé último sentido religioso a eso que hemos llamado repetidamente moral nacional; algo, en fin, que coloree religiosamente y fuerce la obediencia al imperativo nacional, cristianamente entendido, y otorgue trascendente realidad consoladora a la "eterna metafísica de España" de que nos habló José Antonio?

Declaro que la anterior pregunta me ha preocupado en más de una ocasión. Desde que prendió en mí esta honda e irreversible pasión de la Falange, he pensado y repensado con acuciante necesidad en una tesis cristiana y suficiente de la nación. Muchos diálogos en aquel Burgos de la esperanza tenían esta cuestión por tema. Algo he hablado de ello públicamente, y aun escrito, sin otro fundamento, falto de instrumentos intelectuales idóneos y de cualquier doctoral garantía, que mi propia preocupación. Sin que el tiempo haya traído alivio a mi insipiencia, harto azacanada con otros más urgentes e inmediatos menesteres, me creo en el deber de dar ingenuamente a teólogos y a iuspublicistas algunos posibles apoyos para una española y falangista reflexión.

Toda la Escritura y buena parte de la tradición cristiana se hallan colmadas de alusiones a la nación como entidad humana. Angeles guardadores de las naciones (1), Santos Patronos, etc.: "*Defensor alme Hispaniae*", comienza diciendo de Santiago el

---

(1) Léanse, por ejemplo, los conocidos textos del libro de Daniel (Dan., X, 13 y 20) en que se habla de los Angeles de Persia, Grecia e Israel. O bien estos pasajes, relativos a los Angeles: «Protegen cada una de las partes del mundo, cuidan de pueblos y países, tal como son puestos ante cada uno por el Sumo Creador del mundo». (San Juan Damasc., *de fide orth.*, 2, 3). «Algunos de ellos están enderezados a los pueblos, otros lo son a cada uno de los creyentes» (San Basilio, *adv. Eunom.*, 3, 1).

himno litúrgico. Sin embargo, si hay un pasaje revelado donde se halle patente el reconocimiento de lo nacional como entidad de salvación a los ojos de Dios, ése es el texto verdaderamente portentoso que se lee en el Apocalipsis. Describe el Evangelista la Jerusalén Celestial y dice luego: "23. Y la ciudad no necesita sol ni luna que alumbre en ella; porque la claridad de Dios la tiene iluminada, y su lumbrera es el Cordero. 24. Y a la luz de ellas andarán las gentes; y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria y majestad. 25. Y sus puertas no se cerrarán al fin de cada día; porque no habrá allí noche. 26. Y en ella se introducirá *la gloria y la honra de las naciones*". (Apoc., XXI, 23-26.) Vale la pena, desde luego, indagar un poco el posible sentido de este texto. Remito la tarea a los escrituristas españoles y a los teóricos de un Derecho público falangista. Por mi parte, sin más títulos que los de falangista y católico, voy a intentar un esclarecimiento de los primeros jalones.

Una cosa parece obvia. Siendo la Jerusalén celestial, según la admitida interpretación agustiniana, la Iglesia triunfante, el texto expresa patentemente que a los ojos de Dios aparecen con entidad autónoma, y trascendidas del terrenal acontecer, "la gloria y la honra" de cada nación, desde el momento en que el Evangelista en algún modo las singulariza respecto a la "gloria y majestad" que per-

sonalmente lleven los reyes de la tierra y al "galardón para recompensar a cada uno según sus obras" (Apoc., XXII, 12). A través de lo nacional discierne Dios, en consecuencia, particulares méritos. Lo cual, por otro lado, no equivale a postular la existencia de un alma sustancial y trascendente de los pueblos y naciones, a modo del viviente y animista "*Volksgeist*" herderiano.

Podría hacerse a todo conato de interpretación una liminar objeción historista: que el texto primitivo emplease el término equivalente a "nación" con un sentido distinto del nuestro. Esto ocurre, indudablemente, porque, en una cierta medida, son las palabras a modo de ánforas vacías, dentro de las cuales va el tiempo perfundiendo su específico vino; y, en efecto, lo que nosotros llamamos nación no es lo mismo que la *natio* romana, la *gens* de la Vulgata o el *ethnos* helénico. Abandono este interesantísimo problema, para cuya discusión no estoy dotado, y doy por segura la variación semántica y la referencia del primitivo texto a lo que entonces se entendía por nación: esto es, a un conjunto de hombres, gentiliciamente relacionados, con una cierta peculiaridad en el cotidiano ejercicio de la vida natural o cuasi-natural: lenguaje, economía, costumbres, etc. La diferencia con nuestras "naciones" actuales, cuyos hombres se singularizan por la empresa político-histórica colectiva, es a todas luces pa-

tente. Sin embargo, hay entre una y otra acepción —sería fructífero investigar cómo las palabras tienen en su seno una especie de núcleo intemporal, invariable soporte de sus mutaciones semánticas en la Historia— un no menos evidente vínculo. En uno y en otro caso, "nación" vale tanto como agrupación de hombres que se distinguen de los demás por la singularidad de un quehacer; el cual es unas veces natural o nativo —caso de la *natio* romana o del *ethnos* griego— y otras histórico o proyectado: *nación* moderna. De la excelencia o la abyección en el cumplimiento de ese quehacer cualificador —nativo unas veces, histórico otras— emana, sin duda, el mérito o el demérito trascendente de cada nación; o, de otro modo, "la gloria y la honra de las naciones" que se introducirán en la Jerusalén Celestial.

¿Cómo debe, entonces, ser interpretada esa trascendida honra nacional? Descartada la ociosa y perturbadora hipótesis de un alma nacional, sólo esta solución queda: pensar que cada hombre, por razón de su quehacer comunal dentro del grupo "nacional" —nativo o histórico— a que pertenezca, y en cuanto constitutivamente realiza ese quehacer comunal —la existencia humana es constitutivamente una coexistencia—, alcanza un *plus* en su mérito o un *minus* en su demérito personal. El hombre se salva como persona; y dentro de la obra perso-

nal, es parte esencial la que al hombre toca como ser social e histórico. La "honra de las naciones" vendría a ser esa fracción de la gloria personal, sólo discernible a los ojos divinos, unida a todas las fracciones homólogas de quienes a lo largo del tiempo honrada y honrosamente sirvieron al mismo quehacer común.

Naturalmente, el tema plantea multitud de graves cuestiones, no contada la inicial, el *an sit* de su legitimidad. ¿Cuál es el metro objetivo e histórico de este trascendido y eterno mérito nacional? ¿Cuál es la posibilidad de honra personal, en cuanto a la obra común se refiere, para el católico que viva en una nación históricamente infiel, como Méjico o Rusia? ¿Qué relación tiene este planteamiento del problema con el nacimiento histórico de las naciones, con su muerte o su reviviscencia? ¿Qué misión providencial cumplen las naciones infieles y paganas? Todos estos temas nos llevarían, según la frase tópica, demasiado lejos. Por el momento, me basta haber apuntado la posible vía hacia una tesis cristiana de la nación; en la cual, afirmando su existencia trascendente —en contra de la conocida teoría de la nación como fruto de dispersión y hazaña del diablo, cara al imperialismo doctrinario de la Contrarrevolución— se pone a salvo la cristiana libertad personal y la superior existencia del género humano, con su sustancial y universal unidad,

y la idea de la comunidad cristiana. La "eterna metafísica de España" y la "unidad de destino en lo universal" adquieren así real y definitivo sentido; y la "moral nacional", esa por la cual el hombre se entrega con entusiasmo a la decisión histórica de un Estado autónomo y nacional —el impuesto, la guerra o el servicio— viene a poseer una imprevista y cautivadora raíz religiosa.

Pero, sobre todo, me interesaba mostrar al católico, según un punto de mira acaso un poco nuevo, la obligatoriedad religiosa del servicio activo y entusiasmado a una política nacional. Hasta ahora, el modelo del "buen ciudadano" católico podía ser el hombre honorable y pulcro, buen cumplidor de las leyes y colaborador disciplinado en la obra del "bien común" (un "bien común" un poco benéficamente concebido). Si se admitiera la anterior tesis sobre la nación, el cristiano vendría obligado al aumento activo y entusiasta —hasta revolucionario, en ocasiones— de la honra y gloria nacionales. De nuevo el ímpetu podría ser virtud cristiana; y otra vez podría comenzar, con estilo rigurosamente actual, una historización de tantas vidas cristianas hoy espiritadas, exangües.

La consigna de esta hora.

Hemos oído muchas veces los españoles, y algunas de labios extranjeros, que somos una reserva moral del mundo. El empeño político de José Antonio, tan persuadido de esta grave realidad —"ser españoles, decía, es una de las pocas cosas serias que se puede ser en el mundo"— era precisamente encontrar las inéditas expresiones políticas y sociales por cuya virtud pudiésemos actuar eficazmente en el mundo nuevo. Así hablaba el 2 de febrero de 1936: "Ved que en todos los tiempos, las palabras ordenadoras se pronuncian por una boca nacional. La nación que da la primera con las palabras de los nuevos tiempos es la que se coloca a la cabeza del mundo". ¿Cuál es la raíz del prestigio universal de la Francia decimonónica sino haber encontrado en 1789 el conjuro histórico con el que ha vivido el mundo durante casi siglo y medio? ¿Cuál el del tránsito increíble que va desde la Italia de Caporeto a la Italia de Abdis-Abeba? ¿Cuál es, en fin, la causa última de la ingente hazaña militar alemana, sino haber hallado una de las palabras claves del tiempo nuevo? No deben olvidar las gentes que la táctica militar de Wagram y Austerlitz sólo fué posible por la conjunción entre el genio de Napoleón y la obra histórica de la Revolución Francesa; y mucho me-

nos que la batalla de Flandes o la campaña de Noruega se deben a una misma conjunción feliz entre la "forma" militar del germano —tan continuada desde Federico el Grande y Gneisenau— y la inmensa y fecundante revolución nacional-proletaria del Nacionalsocialismo. Indudablemente, Italia y Alemania han encontrado alguna de las palabras ordenadoras de nuestro tiempo, y ahí radica su principal ventaja contra Inglaterra.

Pero todavía faltan nuevas palabras. Falta, por ejemplo, la que explique al mundo el engarce entre una auténtica revolución nacional-proletaria y la idea cristiana de la vida y del hombre. ¿No podría ser ésta una empresa española, quizá *la* empresa española en el orden nuevo? Quiero ser bien entendido. No propongo aquí la zarandeada y espiritada tesis del "imperio espiritual", ni cualquiera otra de esas consignas para pacifistas mejor o peor intencionados. Cualquier tipo de influencia que España adquiera, sólo lo tendrá desde un firme y erizado poderío material, ni más ni menos que en tiempos de los Tercios Viejos. Pero, esto supuesto, y mirando hacia el sentido universal e histórico del logrado prestigio, ¿no podría ser hazaña española la propuesta? Alguien podría pensar que se trata de una utopía o de una fórmula retórica más, entre las muchas nacidas y fenecidas en España desde hace tres años. Pero vosotros, camaradas, no lo pensaréis

así. Volvamos otra vez al ejemplo —que lo es, y en muchos sentidos— de nuestra conquista de América. Unos cuantos hombres, pocos miles en total, ponen pie militar sobre un continente inédito y enorme. ¿A dónde van estos hombres? Todo les es hostil: el suelo ignoto, el indio, la selva, el Ande; hasta su mismo natural, pronto a la dura y sangrienta discordia. ¿A dónde van estos hombres? Van a servir "a Dios, al Rey y a toda la Cristiandad", como dice el honrado Bernal Díaz; van también, que hombres son, y no entes espiritados, a buscar aventura y botín. No les podían tener por locos los europeos, casi estelarmente distantes de ellos, porque ni les veían ni sabían de ellos; pero Montaigne o Erasmo los hubieran diputado rematados dementes. Ahí está su obra, sin embargo; aquel manojo de locos, cuya "manía", como la platónica, era "un divino enajenarse de los estados habituales", iba a hacer posible en el orden de los hechos la Historia Universal. Yo no sé si ahora, camaradas, consideraréis desmedido cualquier intento nuestro.

Pero no nos engañemos con las meras palabras. Un empeño de grandeza histórica sólo puede ser conseguido por nuestro Estado después de varias y graves condiciones previas. Una de ellas, la primera, es incorporar al pueblo, rematando a buen paso la profunda revolución social que España tiene pendiente. Sin ella sólo podremos ser unos mixtifica-

dores o los más abyectos farsantes de la Historia, y nuestros muertos nos enviarían desde su guardia gloriosa el más doloroso de los repudios; sólo así podremos crear la grande y entusiasmada comunidad española que necesitamos para cualquier empresa. Otra condición es tocar la profunda y segura vena heroica de nuestro pueblo, llamándole con entereza a un quehacer lleno de alta y seria gravedad militar: necesitamos un pueblo hecho permanente Ejército, para la milicia del trabajo o de las armas. La tercera es la incorporación entusiasta y activa de la Iglesia Española a esta obra nacional, a la vez revolucionaria y evangelizadora; mas sobre ello ya queda dicho bastante. Y la última y definitiva es el cumplimiento inexorable y permanente, en torno a nuestro Caudillo, de aquella vieja y acuciante consigna de los tiempos jonsistas: "No parar hasta conquistar".

¡Arriba España!

DIALOGO SOBRE EL HEROISMO Y LA ENVIDIA

PABLO *(mozo)*. — ¿Recuerdas? Aquella pluma alacre y gibelina que ocultaba su magisterio tras el anónimo, nos dió a los españoles esta definición: "*Heroísmo es dar la existencia por la esencia*". Muchas veces pienso que la repetición trivializada de esta frase convierte a la definición en fórmula y nos priva de sus más sutiles matices.

ANDRÉS *(varón de maduro brío)*. — Justísimo temor el tuyo. Incluso sin parar mientes en que tal definición contiene en sí el problema de lo específicamente humano —que es, entre otras cosas, la capacidad de renunciar voluntariamente a la existencia por suicidio, por majeza, por heroísmo o por martirio— ese manojillo de palabras nos coloca ante una cuestión tan vital como inexplorada.

PABLO. — ¿Te refieres, tal vez, a la atadura que esa definición presume entre el heroísmo y la esencia del hombre? ¿Quizá a la relación entre el heroísmo, martirio y lo que llamaste majeza?

ANDRÉS. — A todo eso y a mucho menos que eso, si el anhelo de tu adolescencia deja breve tregua al reposo y se atiene a la viril exigencia del límite. Lo limitado, lo urgente para nosotros —hombres y españoles en la esencia y en la existencia— es resolver la ecuación que forman aquella frase y esta otra, que todos han repetido y muchos gloriosamente cumplieron: "Es heroico morir por la Patria". O, dicho de otro modo: "Dar la existencia por la Patria es heroísmo".

PABLO. — No veo otra salida, si la definición de que partimos es cierta, que establecer una relación entre la Patria y la humana esencia. ¿Pero no crees que esto encierra dificultades insuperables? ¿O es que puede admitirse diferencia esencial entre el español y el bosquimano, pongo por ejemplo patente?

ANDRÉS. — Tal es el problema; pero su solución no es hacer esencialmente distintos al español y al bosquimano, como quisiera un racista, sino en hacer esencial para el hombre la pertenencia a una Patria. Ser español o bosquimano es accidente de la existencia, como es un accidente que la piel sea blanca o morena; ser miembro de una patria —o de

un pueblo, como prefieras— es una afección necesaria de la humana esencia, como lo sea el atender o el sentir. Del mismo modo que a la piel sea el tener un color.

PABLO. — Confieso no entender tu afirmación. Según ella, Robinsón, solo en su isla, alejado de pueblos y patrias, no poseería plena integridad humana. Tampoco —y esto tiene más gravedad real— un asceta del yermo.

ANDRÉS. — Quiero declararte que siempre tuve como perfección muy relativa la del solitario del desierto. Y, en todo caso, tampoco sucede que el eremita se halle absolutamente excluído de toda empresa comunal o de todo grupo humano: Simeón Estilita, por ejemplo, no recataba sus voluntarias relaciones de ejemplaridad o de desprecio con los hombres de su pueblo. Pero no caigamos en la menuda anécdota. Piensa más bien que constitutivamente pertenece al ser del hombre "estar con los demás". ¿O es que no tiene universal validez aquello del Génesis: "*no es bueno que el hombre esté solo*"? No otra es la raíz del hondo pensamiento de Scheler, según el cual un "yo" supone siempre un "tú"; ni la de esto que escribió José Antonio Primo de Rivera: "Nadie es *uno* sino cuando pueden existir *otros*".

PABLO. — Todo esto me parece certísimo, y hasta creo que podría abonarlo con mi experiencia, en

cuanto siento en mí que cuando pienso, dialogo interiormente. ¿Pero tiene esto algo que ver con el heroísmo y con la Patria?

ANDRÉS. — Tiene, y por hondísimo modo. Si a la esencia del hombre pertenece "estar con los demás", a manera de exigencia espacial o de relación expansiva; y si, por otra parte, el hombre es un ser que opera ineludiblemente en el tiempo, síguese forzosamente que tal relación "con los demás" es un quehacer común en el tiempo, un destino colectivo o, si quieres destacar en la expresión la voluntaria iniciativa humana, una empresa. No veo que la Patria sea otra cosa que un sindicato histórico. Sindicato, en su más primitivo significado de *syn* y *diké*, unión de los que luchan por algo justo; y en el caso de la Patria, por el destino histórico de un grupo de hombres.

PABLO. — He aquí una consecuencia que sonará a escándalo en los oídos de la vieja burguesía: la de que ser patriota vale tanto como ser sindicalista nacional. Pero quiero volver sobre este tema apasionante, cuya revelación te agradeceré siempre. Me hablaste de destinos colectivos, y esto lo veo claro. Mas si el destino individual es la salvación, ¿qué relación guarda este destino individual eterno con el destino colectivo temporal que hemos llamado Patria? ¿No ves en ello dos negocios por completo

diversos? ¿O es que tú no concedes justificación teológica a quien no ha servido a su Patria?

ANDRÉS. — Esta es la más honda y dramática pregunta a que nos conduce nuestra meditación sobre el heroísmo. Confieso que el estado actual de mis reflexiones sobre el problema no me permiten darte una respuesta terminante. Tal vez con otro diálogo consigamos encontrar razones sólidas a una negativa que —te lo adelanto— me parece españolamente indispensable. Para espolear tu ambición y para recoger un atinadísimo adjetivo que al comienzo empleaste, quiero indicarte que con ello estamos en el nudo de pensamientos y creencias por los cuales lidiaron güelfos y gibelinos. Por ahora te recuerdo cómo en Trento la españolísima y decisiva mente del P. Lainez vió la justificación ante Dios en luchar por el premio "con toda el alma"; y ya viste que es esencial al hombre —al alma del hombre— pertenecer a una Patria. Volvamos, empero, al heroísmo, cuya sutil raíz gibelina acabamos de entrever, y definámoslo como el voluntario arriesgamiento de la existencia que un hombre hace por lo que en el destino de su hombreidad imprimió la comunidad histórica a que pertenece. ¿No encuentras esta conclusión satisfactoria?

PABLO.—Así la encuentro, salvada la honda complicación teológica que tú mismo dejaste para otro diálogo. Quisiera, no obstante, hacerte una nueva

pregunta antes de separarnos. ¿Qué podríamos considerar opuesto a la virtud del heroísmo? Pienso que el suicidio, en cuanto por él aparta totalmente el hombre su existencia de su destino personal y colectivo.

Andrés. —No estoy acorde contigo. Lo contrario de ofrecer la existencia en sacrificio por el común destino no es separarla de él, sino enfrentarla con él. El hecho como tal recibe, especificándose, multitud de nombres diversos; pero la participación afectiva que el hombre pone en su versión contra el destino común de su humano grupo se llama siempre, sociológica y psicológicamente, envidia. La envidia, cuando lo es de veras, es la delación interior que tiene el hombre de la traición a su destino de grupo: familia, medio profesional, ciudad o patria.

Pablo. —Me parece encontrar una dificultad; porque la envidia dice relación de un hombre a otro, y no de un hombre a un concepto. Y simple concepto es el destino.

Andrés. —¿Pues cómo piensas que los conceptos adquieran validez y eficacia humanas sino a través de los hombres? El destino de un pueblo es un concepto, pero se encarna históricamente en el hombre o los hombres que conducen a ese pueblo y en las generaciones que contribuyen a realizarlo. Los nobles que se oponían a la unidad de Fernando

e Isabel traicionaban —ahora lo vemos— al destino de España, por envidia del poder creciente, a favor del viento histórico, de Isabel y Fernando. Así en tantos otros casos.

Pablo. — Acaso esta oposición polar del heroísmo y la envidia, respecto al común destino de los grupos humanos, nos lleve a comprender la aparición de ambos con tanta sólita facilidad en los pueblos de temperamento extremoso, como esta España nuestra. Heroísmo en las épocas de ascensión en el destino histórico, envidia en las de crisis y hundimiento. ¿No llamó Gracián a la envidia "malignidad hispana" en aquel lento y glorioso hundimiento del XVII?

Andrés. — Creo que has tenido una feliz intuición. Y aunque este nuevo sesgo de nuestro diálogo podría darnos, ciertamente, lugar a donoso y agudo comentario, no quiero que hoy nos separemos con acedía y recelo en el ánimo. Pensemos que, como decía Quevedo, nuestro angustiado maestro,

> "*No admiten el invierno corazones*
> *asistidos de ardiente valentía*",

y despidámonos hoy rogando al Todopoderoso que esta primavera que esperamos por triple invocado camino, no traiga en sí gérmenes de envidioso invierno.

Junio de 1938.

EL SENTIDO RELIGIOSO DE LAS NUEVAS GENERACIONES

I

DICE un punto de la Falange, acerca del cual hubo comentario diverso en las horas de la guerra: "Nuestro Movimiento incorpora el sentido católico —de gloriosa tradición y predominante en España— a la reconstrucción nacional". ¿Cuál es el sentido católico de las generaciones que han vivido como cosa propia nuestra guerra; las que promovieron su total sentido y la hicieron luego, con el dolor y la sangre? Porque en el modo de vivir una verdad eterna —una verdad que ejerza señorío sobre siglos y naciones, como de sí mismo postula la católica— cabe distinguir idealmente, en cualquier

momento de la Historia, dos estratos distintos. Uno, permanente y profundo, atañe a la admisión viva y creyente del núcleo de verdades estrictamente dogmáticas, sin cuya firme osamenta quedaría el Catolicismo indefinido y difluente, como fábrica de arena. Sin el Credo ni las definiciones de fe y costumbres no hay Catolicismo posible, y ahí, en esa inmutabilidad del cimiento, está la grandeza sobrehistórica y sobregeográfica de la Iglesia.

Pero si el tiempo no altera las esencias, al menos modifica las apariencias. La vid es vid en todo tiempo; mas en invierno se hace áspera y sarmentosa, en verano muestra suave pujanza verde y en otoño se derrama en abundancia de racimos. Aquí asienta precisamente el segundo estrato antes mencionado, que en el caso de la inmutable Verdad católica se refiere al modo según el cual es vivida a lo largo del tiempo histórico. Entendámonos: si ese modo de vivirla acarrease mutilación o deformación del núcleo esencial, ya no habría Catolicismo, sino herejía. Pero aun admitiendo implícita y explícitamente la integridad del núcleo esencial, sucede que el mundo cristiano lo formamos hombres de carne y hueso, sujetos a los altibajos del tiempo y de los estilos históricos con él conexos. El Catolicismo de San Agustín, lleno de razones vitales, de *raisons du coeur* —aunque en San Agustín no fuesen todas *raisons du coeur*, como los ro-

mánticos pensaban—, no es de igual estilo que el Catolicismo de Melchor Cano, lleno de razones silogísticas. El Catolicismo de la Catacumba difiere en el modo —no en la esencia, para escándalo de filisteos— del Catolicismo renacentista. Chesterton, novelista católico, se opone *toto coelo* en su modo al novelista católico Manzoni. Véanse a través del ejemplo los dos estratos: el estrato sobretemporal y el histórico del Catolicismo; lo externo expresado en invariable letra dogmática y —para no complicar las cosas, hablando de la "evolución homogénea del dogma"— el modo de vivir lo eterno en el tiempo. San Agustín y Melchor Cano, San Dámaso y León X, Manzoni y Chesterton son católicos iguales en lo esencial y diversos en el estilo. El secreto del bien obrar está en que el tiempo no se coma a la eternidad, como sucede, en fin de cuentas, con el relativismo individualista de la fe protestante o en el historicismo diltheyano.

Creo que sólo según estos supuestos puede plantearse con justeza y hondura un problema que ha ocupado a ociosas plumas, más inquisitoriales que misioneras: el de la catolicidad de la Falange. Yo preferiría decir, más ampliamente, el del sentido católico de las nuevas generaciones. Discutir si uno es o no católico, cuando ese "uno" —como sucede en el caso de los falangistas definidores— declara que lo es, me parece tan importante como cantar

coplas de Calaínos. Ni aun en el caso de Ledesma Ramos, pese a su rigurosa y dura expresión nacional, podría encontrar materia heterodoxa una mente romana, al margen de las pasiones intrahispánicas. No nombremos a José Antonio, a Onésimo Redondo o a Ruiz de Alda. No recordemos la conducta ni las voces de la Falange con posterioridad al Alzamiento, tan reiterada y fervorosamente católicas. Esto sentado, es momento ya de contestar con la precisión máxima a la pregunta que figura como título. ¿Cuál es el sentido religioso de las nuevas generaciones? ¿Cómo se delinea el estilo católico de estas generaciones, por lo que a España toca?

El tema es de naturaleza grave, y, por añadidura, sutil. No hay lengua tan extraña como el balbuceo, ni tierra tan difícil de ver como la que hiere el propio pie. Pero de hombre es dirigir sobre uno mismo y sobre el vecino el ojo asombrado; y en uso arriesgado de este atributo —con seguridad de ser incompleto y con próximo peligro de yerro—, voy a señalar y a desplegar los dos puntos que estimo de mayor importancia: la incorporación del entusiasmo a la vida religiosa y la superación de la piedad individualizada, tal como fué cultivada durante el siglo pasado y buena parte de éste.

Jaspers, finísimo analista de lo que sea la disposición entusiasta frente al mundo y a la vida,

señala como primera nota del entusiasmo "que es algo en sí unitario y que tiende a la unidad". No es extraño que la vida religiosa —y aun la vida, a secas— del mundo burgués ochocentista fuese tan carente de entusiasmo, en cuanto era tan disgregada y rota. El católico derramaba su vida en compartimientos estancos: la vida política no pasaba de dar el voto "al partido más afín"; la profesional seguía al patrón utilitario y uniforme creado por el mundo burgués posterior al siglo XVIII; la vida religiosa quedaba recortada por la tijera de la costumbre en ciertas prácticas preceptivas o devotas, mas en todo caso limitadas en el tiempo, reducidas a lo individual, sin empapar el resto del vivir diario. Todos estos hoyos de la existencia, desligados entre sí como los charcos restantes en el río agostado, fueron reunidos a merced de una inmensa, fecunda pleamar que por hastío de lo pura y falsamente "racional"— siguió al auge liberal y victoriano del Ochocientos. Era como una necesidad de entusiasmo que compensase el utilitarismo del burgués y el seudoamor del romántico. El mundo se llena de real ansia. ¿Resulta extraño que el Catolicismo sea vivido de otro modo, que al metodismo frío y cortés de los populismos siga —al menos, germinalmente— un ímpetu de religiosidad entera, total, entusiasmada? Y, en cierto modo, una vuelta a la pureza cristiana de San Agustín. "En verdad, tu

Dios es para ti la vida de la vida", dice en las Confesiones (X, 6 n. 10). Y en otro lugar: "Toda la vida del cristiano es una santa ansia de bien" *(In. Ep. Joann, ad Parth. Tract. IV, 6)*. Como por aquel númida ardiente y lúcido, Dios es buscado ahora bajo especies de ansia, por imperativo de vida, casi sin que preocupen las demostraciones silogísticas. Esto es, por vía de entusiasmo; que éste no es otra cosa que "Dios dentro de uno mismo". Pero el entusiasmo busca siempre acción transitiva, movimiento: el entusiasmado sale de sí, aspira a realizar en combate la creencia vivida. Dijo Jesús: "No penséis que yo haya venido a traer la paz, sino la espada" (Mat. 10) —esto es, la guerra—. Frente a esta honda y escandalosa verdad cristiana, aquello de Epicuro: *Nil beatum nisi quietum*. No hay felicidad sin quietud.

No pasma ya que un modo de vivir el Cristianismo por muchos jóvenes vaya anudado con palabras como acción, movimiento, combate, totalidad. El hombre entusiasta, a todo halla sentido unívoco, y esta es la raíz del estilo totalitario. Aquí otra vez de San Agustín: "*Amor tenet et amplectitur*", el amor sostiene y abraza, decía con expresión pluscuamtotalitaria. Y esto, prescindiendo de la obvia referencia a Dios, que mueve con ligereza hombres y pueblos, ¿de quién es obra histórica, al menos en España? Por mucho que se cierren los ojos,

esta verdad se impone: que la moral del entusiasmo, el estilo combativo, el signo de totalidad amorosa creados por unos grupos de hombres movidos de rara inquietud histórica, han hecho que muchos vivieran —viviéramos— de otro modo "más vivo, más total", la vida religiosa. Piénsese en la acción de la guerra, por aquella inquietud histórica suscitada. Quienes de veras la hicieron o la vivieron, viven ya de otro modo la verdad de Dios y sus preceptos. No quiero con ello hablar todavía de una "primavera religiosa" en España: todo es demasiado tierno y demasiado amenazado por nuestra inseguridad histórica. El hecho es que un balbuciente estilo nuevo —examínense los jóvenes, piensen en esa apetencia de banderas militantes— y las innúmeras conversiones de este tiempo de combate vinieron por el camino del ansia y en camino hacia el entusiasmo.

II

SI. Un delgado hálito de entusiasmo comenzó a fluir por los resquicios de nuestra existencia hendida. El hombre católico empieza a sentir su indisoluble y enteriza totalidad: a saber y vivir que es el mismo hombre cuando trabaja y cuando reza,

cuando juega y cuando ambiciona servicio a la Historia. Nada más erróneo, empero, que confundir una actitud entusiasmada con el falso entusiasmo de un misticismo sentimental. Señálase el genuino, justamente, por la lucidez con que en él se conserva el objeto al cual va enderezado. Entusiasmo supone siempre firme realidad. De aquí que la nueva forma de vivir el problema religioso se aparte radicalmente de toda religiosidad individual o inmanente, de todo pietismo: véase la renovada apetencia de formación teológica, la búsqueda de la Teología a través de disciplinas —el Derecho Político, la Historia, la misma Medicina— tan alejadas de ella en la hora del positivismo. Pero esta necesidad de firme suelo real que el entusiasmo tiene aparece de bulto en nuestro caso mirando este curioso fenómeno: que el individuo, por mejor buscar su "sí mismo" —por convertirse en auténtica persona—, ha salido de sí.

Cualquiera que sepa hacer uso humano de su memoria recordará el hecho: la piedad religiosa vigente hasta ahora, como consecuencia inequívoca del siglo XIX, y aun de más allá, era cultivada con estilo escuetamente individual, como si la relación entre el cristiano y Dios sólo tuviese lugar a través del propio "yo"; un "yo" muchas veces sentimentalmente concebido, a lo W. James. Sustituían al himno litúrgico y al ordinario de la misa la ora-

ción mental —tantas veces sentimental e inexpresa—, en el mejor de los casos, y casi siempre aquellos devocionarios a la francesa, de tan dañada retórica. La influencia del "mundo moderno" —a la larga, del protestantismo— era evidente; y, salvada la adscripción al dogma, parecía regir en la piedad aquello de Schleiermacher en sus "Monólogos": "Avergüénzate de seguir opinión extraña en aquello que es lo más santo..."; "no hagas sino lo que brote del interior de tu ánimo según libre amor y fruición". Olvidó con frecuencia el católico que debe hablarse la verdad al prójimo, no sólo porque hablar verdad sea una ley impresa por Dios en lo hondo del espíritu, mas también, como enseñó San Pablo, *quoniam sumus invicem membra* (Ef., IV, 25), porque somos miembros unos de otros. Y así, en otras tantas formas de la vida religiosa faltaba la vivencia, tan cristiana, de la comunidad entre los hombres.

También aquí fué el viento caliente del entusiasmo el que hizo que el brazo y el corazón del hombre buscasen, menesterosamente, brazo y corazón de hombre. Mejor: de hermano. A la vez que la total unidad del hombre, quedaba descubierta —por virtud de un argumento de vigencia inédita: la necesidad existencial— la unidad total entre los hombres. Como dice un teórico de la sociología cristiana: si el "yo" es un elemento constitutivo del "nos-

otros", el "nosotros" es un elemento constitutivo no menos necesario, del "yo". O como, con profunda determinación nacional, prescribe el juramento inicial de la Falange: "mantener sobre todo... la unidad en el hombre y entre los hombres de España". Y en este "nosotros" recién descubierto —la palabra "nosotros" se repite con opresora urgencia en muchos signos, a veces nada cristianos, del tiempo nuevo; desde aquel angustioso comienzo del "*Menschliches, allzu Menschliches*" nietzscheano: "He aquí... un subnosotros, una ordenación larga, inmensa..., ¡nuestro problema!", hasta el trivial "Nosotros" del título periodístico—, en este "nosotros" consiste el objeto real del entusiasmo nuevo.

Quiero discutir con rápido pormenor algunas formas concretas de la vida religiosa actual, en las cuales ese "nosotros" es la íntima almendra. Una de ellas es el cambio de actitud operado en la vida política del cristiano; otra, la mudanza en el estilo de la oración. La participación del hombre en la política durante el siglo XIX —concédase más sentido cultural que cronológico a esta expresión— tenía como modo propio el voto. La del católico, como ya dije, el voto "al partido más afín". En el voto electoral renuncia el hombre a varias notas de su personalidad; mejor dicho, deja de ser persona, en cuanto pierde el carácter de abertura al mundo, la responsabilidad y la posible ejemplaridad inherentes

a los actos personales. La papeleta del voto uniforma, anonimiza, enmascara al hombre; y si con uniforme se puede seguir siendo persona —¡la personalidad del hombre nuevo, uniformado!—, sin nombre y con máscara, ya no es posible. El católico perdía las más finas determinaciones de su hombreidad católica vertiendo su catolicismo en un voto. Ved el cambio. La indeclinable acción política del católico en los Estados donde no se vota —en el mundo joven— vendrá definida por actitudes estrictamente personales: la ejemplaridad y la responsabilidad en el seno del cuerpo social. El hombre se ha hecho persona. El católico hará su política nacional demostrando personalmente —en su trabajo, en su milicia, en su obra revolucionaria social— que por el hecho de serlo con entusiasmo es también óptimo italiano, español o alemán. Es posible que los austríacos de Narvik consigan más, católicamente, que el Centro Alemán en 1929, cuando votaban los católicos, pero también los comunistas. ¡Feliz España, en la cual, por obra de la Falange, pueden coincidir amorosamente la ejemplaridad religiosa y la política!

Igual signo tiene el cambio operado en el estilo de la oración. De la piedad individualista se ha pasado a la oración personal. Esto es, a la oración que hace el hombre como persona, en comunión con otras personas de las cuales se siente miembro. El

renacer de la liturgia, el auge benedictino, son señales de que el hombre necesita hoy llegar a Dios, no sólo a través de su alma, "*per semetipsum supra semetipsum*", como decía Ricardo de San Víctor, mas también por obra de un común clamor y como término de un común destino. No en vano dice diariamente el sacerdote: "*in ecclesiis benedicam Te*", Te bendeciré en las asambleas de los fieles. ¿Cómo dudar de que esta hermosa comunidad en la súplica, en el dolor y en el júbilo ha sido impulsada en España por los actos religiosos de la Falange?

Otra fina señal del cambio en el sentir religioso se atisba contemplando con ojo atento una mudanza histórica en la vivencia de la pecaminosidad. La cuestión es delicada, y quiero ser bien entendido. La moral es válida en todo tiempo, y la perfección religiosa rechaza en todo tiempo lo que la moral rechaza. Pero, según el estilo cultural de cada época, el común de las gentes vive, como más o menos pecaminosa, esta o la otra transgresión de la inmutable ley. En la aduana moral de nuestro Siglo de Oro cualquier hidalgo o escritor —Quevedo, Lope, capitanes de Tercios, conquistadores —sopesaba hasta el adarme en materia de dogma, y sólo hasta la libra, o hasta la arroba, en materia femínea. A la luz de este ejemplo puede comprenderse mejor el tránsito desde el siglo XIX hasta nuestro tiempo. ¿Qué transgresiones de la ley religiosa eran vividas

con más evidencia de pecado durante el Ochocientos, sobre cuales golpeaba de preferencia el martillo del moralista? Ciertamente, el desorden sexual y el riesgo del librepensamiento. Esto es, pecados más individuales que sociales, más atañentes al "yo" que al "nosotros". Pensemos en la actitud del filisteo burgués ante la prostitución. De ella admite, como mal menor, la existencia; evita, en cambio, o su propia participación en tal comercio, si es "virtuoso", o, al menos, la trascendencia social de su participación, el "que se enteren". Lo vitando recae en el dominio de lo individual, y apenas preocupa el peligro colectivo, sea éste de escándalo o de contagio. El hombre de la calle adopta hoy ante el pecado sexual una postura de cínica ironía y se ríe de aquellos librepensadores que honraban a Giordano Bruno sin conocerle ni por el tejuelo; en contraste, se aíra ante el pecado social: la injusticia distributiva o el fraude al común erario. Hace cincuenta años todo burgués acomodado, sin mengua de su buena fama, podía por unos reales enviar a filas a cualquier mozo hambriento en sustitución del hijo propio; hoy, si esto fuera posible, no habría medida para la cólera pública contra quien lo intentase. Estos hechos evidentes revelan un cambio en el modo de vivir la moral y, a la postre, de sentir lo religioso. Enseñan, en fin de cuentas, que el hombre no puede ni quiere estar solo. Piénsenlo

quienes tengan por tarea dar sentido religioso a esta incipiente subversión social que nos envuelve, hija de haberse despertado en el mundo, prometedora y terrible, una nueva vivencia del "nosotros".

No es un azar que esta exigencia de humana compañía que el hombre tiene haya dado urgencia y acento singulares al sentimiento y a la idea nacionales. En España, por lo menos, la mudanza es bien notoria. La Patria ya no es aquella entidad sumativa de individuos y voluntades, el "plebiscito de todos los días" renaniano, sino un obligado sustrato ontológico del hombre; se "es" español, alemán o francés —independientemente de la voluntad psicológica que da raíz al plebiscito cotidiano— o no se es hombre con total plenitud histórica, como no lo son el maorí o el indio. La "inconmovible metafísica de España" tiene entre nosotros, empero, un inesquivable trasfondo religioso. El mismo Unamuno habló en un maravilloso soneto de "la España celeste", y todo ello tiene detrás la honra y la gloria de cada nación, que el Apocalipsis asegura entrarán en la Jerusalén celestial (Apoc., XXI, 26). Esta tan cristiana visión religiosa o cuasi religiosa de la Patria tiene el total sentido de la religión en muchos jóvenes, mas no da lugar en ellos a confusiones que ni a la Patria ni a la Iglesia convendrían. Quien desee bucear en el alma de muchos hombres jóvenes españoles resueltamente católicos repase aquellas

magistrales páginas del Dante político —su "*De Monarchia*"— y vea allí la vieja tesis cristiana sobre la potestad histórica del Príncipe.

Otra nota para acabar esta dilatada enumeración: el nuevo entendimiento de la Historia en las jóvenes generaciones, su nueva comprensión del "*oportet haereses esse*" paulino. Por lo mismo que estas generaciones viven el combate como signo propio, comprenden bien la partecilla de razón que hay en el enemigo histórico; y quien no comprenda esto, no sabe lo que es nuestro tiempo. Frente al maniqueísmo intencional de las contrarrevoluciones —sobre el cual llamaba yo la atención hace más de tres años— se levanta ahora una prometedora comprensión total y cristiana de la Historia. Pero esto, que debía ser reseñado, sería para explicado un largo cuento.

Si la relación es dilatada, no pasa de incompleta. Mas acaso sea suficiente. Entusiasmo, responsabilidad personal, vivencia del "nosotros", entendimiento total de la Historia; he aquí unas cuantas notas de este balbuciente sentido de lo religioso en las nuevas generaciones españolas. ¡Qué responsabilidad si el entusiasmo se trocase en desengaño! Tanto para un Estado que no supo cumplir sus fines históricos como para las autoridades de la Iglesia española, que perderían para ésta una de las más prometedoras y nobles cosechas de bien querer y bien obrar por nuestros siglos conocida.

Julio de 1940.

CATOLICISMO E HISTORIA

CONVENDRIA que los católicos meditásemos con frecuencia un portentoso fragmento que San Pablo copia de los Salmos, en el cual se halla en germen toda la visión cristiana de la Historia. Dice así: "En el principio, oh, Señor, fundaste la tierra, y obra de tus manos son los cielos. Estos perecerán, mas Tú permanecerás; y todos envejecerán como vestido; y como manto los mudarás, y quedarán mudados; mas Tú eres siempre el mismo". (Salmo CI, 26, y Hebr., I, 10-12). No hace falta violentar la exégesis para ver contenidos en el texto anterior los dos ingredientes que el cristiano debe descubrir siempre en la mudable realidad del mundo: una interior vena de eternidad, representada

por Dios y por lo que de las manos de la voluntad de Dios haya salido como eterno; y un exterior manto temporal, que como inaccesible y caediza técnica la cubre. Lo primero es el sustrato firme de las últimas normas necesarias, sin el cual la movilidad de la Historia se convierte en puro y angustioso azar; lo segundo es el genuino e inesquivable acontecer histórico, sin el cual nuestro mundo se trocaría en mudo y pétreo fósil. Asientan en la primera zona los dogmas de la fe religiosa, las inconmovibles certidumbres de la metafísica que aquéllos exigen, tal vez alguna ley íntima de la acción humana y de la acción histórica. Descansan en la segunda las tormentas de la Historia: guerras, revoluciones, ordenaciones políticas; y, por otro lado, lo que hay de azaroso y transitorio —que no es poco— en la vida de los hombres.

¿Hasta dónde llega la profundidad de la mudable envoltura, hasta dónde la permanente firmeza del sustrato? ¿Hasta qué línea alcanza lo que se *debe creer*, hasta cuál lo que se *puede saber y querer?* Para el hombre natural, es punto menos que imposible contestar a tales preguntas. Para el hombre católico, en tanto católico, la respuesta viene dada por los límites del dogma. En el puro terreno de la creencia católica, el siglo pasado nos dió muestra de lo que puede ser la transgresión en uno y en otro sentido. El modernismo de Loisy y de Laber-

thonnière venía a delinquir por situar la linde de lo histórico dentro ya del terreno de lo eterno. Por el otro extremo, el movimiento de los "*Altkatholiken*" de Döllinger, tras el último Concilio Ecuménico, quería hacer permanentes formas de vida católica que el dogma había declarado caducas. El modernismo pecaba por historicista, el "viejo catolicismo" —paradójicamente— por tradicionalista.

Si en el terreno de la pura creencia viene el problema fácilmente resuelto por la horma dogmática, no es menos cierto que existen multitud de cuestiones históricas, escuetamente históricas, en las cuales la decisión se hace problema. Por ejemplo, todas aquellas que atañen a la acción de la Iglesia en el mundo de los hechos históricos: en el mundo —como suele decirse— político. Los *principios* estarán bien determinados; pero la *forma* de esa acción es algo condicionado por la Historia misma, esto es, tocante al caedizo y mudable manto del texto davídico y paulino. La acción histórica de la Iglesia no tenía la misma *forma* bajo los Emperadores Romanos que en la hora medieval de Bonifacio VIII o durante el liberal-democrático siglo XIX. ¿Cómo dudar de que el poder temporal del Papado o las Investiduras Medievales fueron cosas del mundo de la Historia, formas transitorias de la acción histórica de la Iglesia, condicionadas por la

coyuntura política y cultural del mundo en que existieron?

Conviene, como decía antes, meditar estas verdades, para que las mudanzas del mundo —más de una vez atronadoras y sangrientas— no nos sorprendan ni nos arrollen. Cuando dominaron en todo el orbe histórico las formas políticas que impuso la Revolución Francesa —el Estado liberal-democrático—, la providente solicitud de la Iglesia encontró una fórmula táctica de intervención en la vida civil: el partido católico. El nombre variaba según el país: centrismo, cristianismo social, populismo, etc. (el famoso pleito francés de "*Ralliement*" también pertenecía a este orden de cosas); pero su realidad era siempre la misma: un instrumento para influir en las decisiones de un Estado titularmente agnóstico y sometido al libre juego de los partidos. Al lado de los partidos católicos, y con más dudosa pureza de intención, los que hacían compatibles el liberalismo económico con el personal catolicismo: banqueros, hombres de empresa, propietarios, etc.

No negaré yo la conveniencia, y aun la utilidad de tal recurso táctico a la causa del Catolicismo. La victoria del Centro Alemán contra el *Kulturkampf* bastaría para demostrarlo. Pero lo que nadie puede contradecir es la evidente índole histórica —esto es, mudable— de tales instrumentos. Su existencia viene dialécticamente condicionada por el medio li-

beral-democrático en que nacieron. Pues bien: hay muchos católicos que identifican torpemente lo oportunista-histórico con lo dogmático-eterno, y piensan que la causa de la posibilidad democrática en la intervención católica es, pura y simplemente, la causa del Catolicismo. He dicho "torpemente": proceden con torpeza de entendimiento unos, los de buena fe; con torpeza de apetito otros, los católicos adscritos al liberalismo por el lado económico-capitalista. No dejó de ver todo esto el descarriado Maritain, aunque su arbitrio fuese la tesis neo-liberal de *la nouvelle Chrétienté.*

El peligro está en esa sutil contagiosidad que el medio al que uno se acomodó ejerce sobre los principios mismos. El católico habituado a moverse en un medio liberal-democrático (centristas, populistas, social-cristianos, demócratas cristianos, etc.) toma las hojas por el rábano, esto es, la habilidad táctica por la real sustancia católica, cuando se espanta viendo hundirse con sangriento estrépito su "mundo histórico". Así sucede con todos los católicos —desgraciadamente, no son pocos— antifascistas o antitotalitarios. Comprendo el católico francés se espante como francés, pero —después de Combes, de Ferry, de Waldeck-Rousseau, de Daladier— no como católico. Comprendo que el católico capitalista se espante como capitalista, esto es, por sus libras o sus acciones de Londres, pero no como

católico. Yo no sé con certeza si habrá en el triunfo totalitario un peligro de paganismo panteísta, como voces timoratas dicen: lo que sí sé muy seguramente es que *ningún* estadista totalitario ha pronunciado palabras tan paganas como el demócrata Viviani. Y más seguramente todavía, que la hora del Estado liberal ha pasado ya sobre esta vieja guerra europea. Así lo han visto, seguramente, esos obispos italianos que han expresado al Duce sus votos por la victoria totalitaria. Así también el Pontífice, que ha podido cotejar la actitud de las armas totalitarias frente a los templos y la de aquella dinamita del Frente Popular francés que manejaron nuestros frentepopulistas. Y, sobre todo, así lo vemos muchos y animosos católicos españoles: los que abominamos del caduco tiempo viejo, los limpios de ataduras capitalistas y de nostalgias liberales, los ambiciosos de gloria futura española y católica; todos los que, en una palabra, queremos nuevo el manto pasible y mudadizo de que nos habló San Pablo.

Junio de 1940.

SOBRE EL RETORNO DE LA CREENCIA

UNA consideración superficial de la historia reciente podría darnos esta aparente conclusión: al mundo ha vuelto otra vez la creencia. Es casi vulgar, en fuerza de repetida, la descripción que ha estereotipado al hombre del siglo XIX como *descreído.* Parecía, en efecto, que en él había llegado a culminación un tipo antropológico desgajado de toda vinculación trascendente, sólo a su razón y a su acción entregado. La técnica científica e industrial era el esfuerzo por dominar el mundo exterior a la sola merced de la mente y del brazo humanos. La ciencia misma, el instrumento teórico de quien no necesita de la fe para entender lo que en nosotros y en torno a nosotros acontece. Y el sufra-

gio universal, la convicción profunda de que la mera voluntad consciente y reflexiva del hombre puede dar a la Historia cauce determinado. A la técnica industrial, sin embargo, la ha vencido la crisis; esto es, la irracionalidad, la angustia inexplicable de un mundo y de unas almas inobedientes al optimismo económico racionalista. La ciencia, por su parte, se ha encontrado con la radical inefabilidad del cosmos y de la vida: contra lo que pensaban Laplace y Hertz, la ecuación diferencial no sirve para explicar exhaustivamente ni siquiera el suceder material. En fin, la sangre de guerras y revoluciones ha demostrado, con desgarradora patencia, su indocilidad a las falsas determinaciones de una voluntad racionalizada. Consecuencia: la crisis del hombre como soberano demiurgo de sí y del suceder histórico, la vuelta a la primacía de lo irracional o de lo sobrerracional, el retorno de la creencia como sustentación del humano existir.

Cada vez aparece más evidente, empero, que el esquema anterior, aun teniendo tanto de verdadero, asienta sobre una superficial visión de la Historia. La realidad, para quien siente en el fondo de sus ojos la firmeza estremecida de una fe religiosa, ofrece un trasfondo más consolador. *Porque lo ocurrido en los últimos cincuenta años no es la vuelta del hombre desde un total descreimiento a una necesaria y potencial creencia, sino el fracaso*

de una serie de creencias, históricamente diversas, sobre el común cimiento de la autonomía antropológica. Esta es, al menos en lo íntimo, la raíz de nuestra actual tragedia; mas también el fundamento de nuestra esperanza. Más aún: una de las más delicadas posibilidades históricas que tenemos los creyentes españoles.

En rigor, y volviendo al problema histórico que la anterior sinopsis suscita, lo cierto es que el hombre no ha podido jamás prescindir de una creencia sustentadora. Si no ha querido creer en un Dios real y personal, ha divinizado el mito o la utopía. Desde el Setecientos, el Dios del hombre moderno ha sido la utopía. El progresista —haciendo laica la religiosidad o divinizando la Historia, a lo Hegel, que para el caso es igual— *creyó* obstinadamente en un estado final de plena justicia y libertad sobre la tierra como término del suceder histórico. Esta imagen utópica de un posible Reino de Dios laico, de tejas abajo, ha sido el motor y la sustentación del ingenuo científico ochocentista. El clasista revolucionario —marxista o anarquista— confiaba también en pareja felicidad terrena, en un final quiliasmo tangible y proletario. Si el progresista y el proletario sustentaban su acción —hasta el sacrificio, no lo olvidemos— sobre la fe en un Paraíso históricamente ganable o ganado, el contrarrevolucionario romántico apoyaba su radical tristeza

en la creencia de un Paraíso históricamente perdido, en la dorada ilusión de una época histórica dichosa: no otra cosa era la Edad Media para los románticos alemanes o la vida natural para muchos románticos franceses, esencialmente tocados de rusonianismo.

El tiempo que nos ha tocado vivir supone, en lo hondo, la ruina de todas las utopías pre o metahistóricas. Un desengaño profundo y lacerante corre sobre el planeta desde el fin de siglo. El hombre se ha hecho más duro, más exigente y acaso más cínico. La utopía ya no encanta, y los sueños del XIX nos parecen ingenuos cuentos de infancia. Pero, por otra parte, este pueril y desmesurado siglo XIX nos sigue determinando desde dentro de nuestra entera formación. Sólo desde esta verdad puede comprenderse el tiempo actual y emprenderse la obra apostólica que todo cristiano vivo —el *christianus alter Christus* del Apóstol— realiza por espontánea exigencia de la ley del espíritu. ¿Cuál es, en efecto, la estructura espiritual y humana de nuestro tiempo? De una parte está el creyente religioso; por lo que nos atañe, el cristiano católico. El cual, por imperativo del tiempo, se ha hecho más profundo, más auténtico: son mayores la formación y apetencia teológicas, mayor la vivencia del cuerpo místico del Cristo, más hondas, depuradas y litúrgicas la devoción y la oración. Al menos, dentro de un

ancho grupo de católicos. Por otro lado están los hombres no superficiales, mas tampoco religiosos. Estos se sienten profundamente desamparados. Los cimientos de la creencia utópica se les han revelado falsos; y de ahí que el intelectual de este tiempo se vea sumergido en el problematismo como pábulo y como tarea. El estilo de la vida teórica actual son la pregunta y la aporía, como en todas las épocas críticas del pensamiento: la agustiniana o la cartesiana. Pero el filósofo actual no se limita a interrogarse; antes se interroga por la pregunta misma, por el hecho de preguntarse por sí mismo como ser interrogador e inseguro. Otro tercero y ancho grupo lo forman los hombres que hacen de la empresa histórica tríaca de su acedía: esto buscan los movimientos políticos del mundo presente. Pero la Historia ya no se ejercita con fe y conciencia progresista, sino como remedio temporal de una situación injusta o angustiosa, como zurcido del humano estar. Se dice: "arreglamos el mundo para cincuenta o cien años"; y no "luchamos por la libertad *final* de la Humanidad", como el progresista de hace un siglo. Por fin, un último gregario estamento: la masa, entregada a la cotidianidad de la costumbre, a la vida trivial de cada día. Pero como el mundo se halla en crisis, no se puede vivir sobre costumbres, sobre trilladas y usadas formas de vida; y así acontece que hasta la masa se siente punzada, inquieta, menesterosa de

otro apoyo que el imposible de hacer un día igual a otro.

Este es, a mi juicio, el real paisaje de la humanidad actual. Es dura y desgarrada la realidad, pero prometedora como en pocos momentos de la Historia. Un nuevo San Pablo encontraría —otra vez— sabios desengañados como aquellos *poetas* del Areópago, romanos ahitos de historia, gentiles impetuosos e inseguros. ¿Por qué no había de ser esta España nuestra, rabiosa y profunda, un poco el San Pablo de este tiempo nuevo? ¿Por qué no, si sabe unir en un solo cuerpo de amor, doctrina y acción esta renovada ansia de obra histórica, que a muchos nos quema el alma, con una rigurosa y encendida fe religiosa? Mas para ello, lo repito, es preciso aprender el lenguaje del tiempo nuevo, desplegar las velas a este viento caliente y revolucionario que estremece al mundo y convertirle en motor de nuestra andadura.

¿No nos enseñaron esto San Pablo, hablando en su lenguaje a los griegos, a los judíos y a los corintios; y San Clemente de Alejandría, metiéndose sin vacilación en el mundo helenístico; o Suárez, en los entresijos más sutiles del pensamiento moderno? La firmeza de la fe religiosa y su autenticidad han de ser inmensas; pero la altura de la obra a los ojos de Dios y para la grandeza de España, apenas sospechables. ¿Cómo hablar ese lenguaje? ¿A quién

dirigirlo? Estas son las dos graves preguntas que los católicos españoles que vivimos y queremos vivir dentro de la corriente alucinante de la Historia, tenemos ante nosotros con candente urgencia.

Diciembre de 1940.

"OPORTET HAERESES ESSE"

NOTAS PARA UN ENTENDIMIENTO CRISTIANO Y FALANGISTA DE LA HISTORIA.

I

PODRIA fundarse un entendimiento cristiano de la Historia sobre la base de algunos textos sagrados. Por ejemplo:

1. Afirmación de la historicidad del mundo: "Pasa la figura de este mundo" (I Cor., VII, 31).

2. Afirmación de un sustrato eterno —Dios y sus obras eternas— por debajo del acontecer mudable: "En el principio, oh Señor, fundaste la tierra, y obra de tus manos son los cielos. Estos perecerán, mas Tú permanecerás. Y todos envejecerán como

vestido; y como manto los mudarás, y quedarán mudados; mas Tú eres siempre el mismo" (Salmo CI, 26-28; Hebr., I, 10-12). "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mat., XXIV, 35).

3. Afirmación de un *sentido* divino, y sólo inteligible por referencia a Dios, en el suceder histórico: "Luego resta todavía un solemne descanso para el pueblo de Dios" (Hebr., IV, 9). "Si en los tiempos que fueron hay instituciones del hombre, de las cuales se nos habla en la narración histórica, la Historia misma no puede contarse entre las instituciones humanas; pues todo lo que allí se ha hecho pasado y ya no puede destejerse, debe ser entendido, como cañamazo temporal, en conexión con Dios, fundador y ordenador de los tiempos" (San Agustín, *De doc. christ.*, 1, 2, c. 29). "En su mano tiene Dios el alma de todo viviente y el espíritu de toda carne" (Job, XII, 10; y también ibíd., 18-24). Como dice un filósofo de la historia: "La historia de la Revelación se convierte en revelación del sentido de toda la Historia".

4. Afirmación del valor que todos los tiempos históricos tienen a los ojos de Dios: "Todas las obras de Dios son buenas, y cada una de ellas a su tiempo hará su servicio. No hay por qué decir: esto es peor que aquello; pues se verá que todas las cosas serán aprobadas a su tiempo" (Eccli., XXXIX, 39, 40).

5. Afirmación del sentido histórico providencial de las aberraciones: "Hay entre vosotros parcialidades, y en parte lo creo; siendo, como es, conveniente que haya herejes, para que se descubran entre vosotros los que son de una virtud probada" (I Cor., XI, 18, 19). "Felix culpa" (de las preces de la Iglesia).

II

La Historia entera debe ordenarse en dos tiempos: el tiempo anterior y el tiempo posterior a la predicación de la verdad cristiana. El acontecer histórico posterior a esta última es totalmente inexplicable sin apelar a ella; la cual viene a ser, históricamente, un decisivo y definitivo punto de referencia: Juliano el Apóstata y el marxismo sean testigos de ello. La vara de acebuche que se injerta sobre pie de olivo castizo queda conformada hasta su muerte por la savia de éste (San Pablo, en Rom., XI). Consecuencia: toda la historia de Europa es y será ininteligible sin apelación a la verdad cristiana; y, en consecuencia, la historia presente y futura del mundo. El Cristianismo, sin mengua de la historicidad que el quehacer humano presenta en todo tiempo y de la que en cierto modo tiene el Cristianismo mismo —la evolución homogénea del dogma—, supone una metahistorización del mundo.

III

La existencia de desviaciones heréticas en la Historia, desde el punto de vista cristiano, es inevitable, por la naturaleza caída y falible del hombre. Cada herejía, con su variada y singular motivación histórica, suele recorrer en la historia tres estratos sucesivos: uno teológico, en el cual su expresión queda limitada a la pura letra religiosa (ejemplo: las tesis de Lutero); otro, ético, en el cual la actitud religiosa correspondiente a la herejía en cuestión se manifiesta como hábito o forma personal de vida (ejemplo: el *ethos* puritano o cuáquero); y el tercero, político-social, difícil de referir en ocasiones a su primitiva raíz religiosa (ejemplo: el capitalismo). Como vió Donoso con evidencia y ha visto con demostración Carlos Schmitt, por debajo de toda forma política existe un sustrato religioso; y en Europa, un trasfondo cristiano, intacto o heréticamente deformado.

IV

En el despliegue histórico de una herejía, ésta puede encontrar expresión válida a alguna partecilla de verdad hasta entonces inédita —al menos en lo histórico— y desde entonces ortodoxamente asi-

milable; así en lo escrito como en lo vivido. Ello ocurre por dos razones capitales:

1. Por la verdad que naturalmente lleva todo hombre dentro de sí (Rom., II, 15); en cuya virtud a todo hombre es dado el parcial hallazgo de la verdad.

2. Por el germen de verdad cristiana que lleva dentro de sí, por modo inalienable, no sólo cualquier error herético, mas también cualquier actitud humana ulterior al hecho histórico germinal y definitivo de la predicación evangélica.

Consecuencia: la Revolución Francesa o el marxismo albergan dentro de sus errores una propia partecilla de verdad, pese a la habitual interpretación contrarrevolucionaria de la Historia.

V

Principio del pesimismo antipelagiano: cualquier creación histórica, por sublime que sea, lleva en sí la deficiencia inherente a la naturaleza caída del hombre que la realiza. Ninguna situación histórica puede, por lo tanto, dirigirse contra sus opositores con exigencias de invulnerable perfección. Ninguna obra histórica revolucionaria —contra progresistas y marxistas— puede llevar a estados finales perfectos.

Principio del optimismo antimaniqueo: ninguna creación histórica ulterior al Cristianismo, por abyecta y atacable que sea, es *el mal* hecho historia. *Oportet haereses esse,* en cuanto por ello, como San Pablo decía, se prueba nuestra virtud; la cual prueba no sólo tiene lugar —en mi entender— por mera resistencia contra la herejía, como tiende a admitir en lo histórico el maniqueísmo intencional del pensamienta contrarrevolucionario; pero también por la *superación* de tal herejía a merced del inmanente despliegue de la verdad antigua y total. Así, el viejo tronco ortodoxo da por sí mismo expresión al posible adarme de verdad cristiana que la misma herejía, a veces secretísimamente ("Mis caminos no son vuestros caminos, ni mis pensamientos vuestros pensamientos"), lleva en sus senos; la cual parcela de verdad viene luego a ser incorporable históricamente, rebautizada, al común y total acervo de la verdad entera. Ejemplo: la verdad parcial que llevaba en sí, como consecuencia de su última raíz cristiana, la filosofía del protestante Hegel —*verbi gratia,* la historicidad del mundo y el sentido de la Historia—, puede ser luego incorporada, tomándola de Hegel, a un esquema intelectual de la Historia y del saber rigurosamente ortodoxo. Otro ejemplo: reléase la ingenua y ardorosa defensa que del Renacimiento hizo Menéndez y Pelayo —frente a Pidal y Mon y el P. Fonseca— y medítese acerca del último funda-

mento histórico que justificaba la loable actitud menéndezpelayana.

VI

Esta comprensión histórico-religiosa de la herejía lleva implícita una no remota secuela táctica, que podría formularse así: frente a cualquier actitud histórica renovadora —sea o no herética— sólo cabe una actitud que la supere, extrayendo de sus senos su contenido valioso o meramente válido. De otro modo: sólo son posturas históricamente fecundas las abiertas prospectivamente hacia el futuro, y en modo alguno las voluntariamente detenidas en un invariable tema polémico. Frente a una Reforma, sólo cabe una "Sobrerreforma". (Falta todavía la historia de la cultura española y católica que nos demuestre cómo la llamada "Contrarreforma" fué en realidad una "Sobrerreforma" católica; en la cual el Catolicismo —por obra de polémica y por inmanente despliegue de su interna e inexhaustible *potentia*— englobó ortodoxamente muchos de los motivos por entonces "modernos". En rigor, la "Contrarreforma" ha constituído el último brote creador del Catolicismo. ¿Conseguirán serlo hoy, otra vez, las tesis benedictinas de María Laach?). Del mismo modo, frente a una Revolución sólo cabe

una "Sobrerrevolución": ni una Revolución en contra ni lo contrario de la Revolución, sino una Revolución nueva y violentamente superadora. A las Revoluciones nacional-burguesas (las francesas de 1789 y 1831) y proletarias (las de 1848 y 1917) sólo puede oponérseles con garantías una Revolución nacional-proletaria.

VII

Habita constitutivamente en la herejía una esencial caducidad: el *non prevalebunt* es su expresión dogmática, confirmada cien veces en el orden de los hechos. La muerte de la herejía supone históricamente la conversión de lo caduco y erróneo en mero pasado, y la reintegración a la serena e inmutable corriente de la total verdad, de aquella parcela valiosa o válida que su despliegue temporal pudo expresar. El protestantismo pasará, dejando ortodoxamente incorporado al antiguo y vivaz tronco cristiano-católico todo cuando de valioso haya conseguido la conciencia protestante (intimidad religiosa, conciencia histórica, etc.). Dígase lo mismo, en el orden político-social, de la Revolución Francesa y sus secuelas, o del marxismo. Pasará el comunismo —en verdad, ya ha pasado—, pero no sin haber infundido al mundo histórico esa vivencia, tan radical-

mente cristiana, de la comunidad social, por él torcida y descarriadamente resucitada en el mundo europeo.

Pasa la herejía y perdura, creciente siempre con los tiempos, a la vez —por rara e incomprensible maravilla— inmutable y renovada, la íntegra verdad cristiana que definen la revelación y el dogma. La historia cristiana es en algún modo inédita hasta la madurez de los tiempos: subsiste siempre la posibilidad de que su medular verdad alcance, dentro de la más rigurosa ortodoxia, nuevas expresiones históricas; y esto da en el hombre que cree última raíz y máximo consuelo al incentivo que *lo nuevo* despierta siempre en el mero hombre, en el hombre que existe y en cuanto existe.

INDICE

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE LIBRO, DEBIDAMENTE APROBADO, EN LOS TALLERES DE SILVERIO AGUIRRE, MADRID, CALLE DEL GENERAL ÁLVAREZ DE CASTRO, 40, EL DÍA 9 DE ABRIL DE 1941



E D I T O R A
N A C I O N A L

SIETE PESETAS